



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Spór o wartość klasycznych argumentów na istnienie Boga w filozofii Alvina Plantingi

**Author:** Tomasz Szarek

**Citation style:** Szarek Tomasz. (2013). Spór o wartość klasycznych argumentów na istnienie Boga w filozofii Alvina Plantingi. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski  
Wydział Nauk Społecznych

**Tomasz Szarek**

**Spór o wartość klasycznych argumentów na istnienie Boga  
w filozofii Alвина Plantingi**

Praca doktorska napisana pod opieką  
prof. dr. hab. Krzysztofa T. Wieczorka

Katowice 2013

## **Spis treści**

<b>Wstęp</b>	<b>2</b>
<b>Rozdział 1</b>	
<b>Dowód kosmologiczny Tomasza z Akwinu</b>	<b>9</b>
1.1 Stanowisko Plantingi	10
1.2 Krytyka Plantingowskiej analizy	26
1.2.1 Krytyka zewnętrzna	26
1.2.2 Krytyka wewnętrzna	30
<b>Rozdział 2</b>	
<b>Dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury</b>	<b>32</b>
2.1 Schematyczne ujęcie dowodu ontologicznego	33
2.2 Istnienie nie jest predykatem	34
2.3 Czym jest istnienie? Polemika ze spadkobiercami Kanta	46
2.3.1 Broad – istnienie nie należy do bytu jako cecha	46
2.3.2 Plantinga odpowiada Broadowi	49
2.3.3 Schaffer – intensjonalne istnienie Boga	53
2.3.4 Plantinga odpowiada Schafferowi	65
2.3.5 Alston – różne sposoby istnienia	68
2.3.6 Plantinga odpowiada Alstonowi	77
2.4 Twierdzenia egzystencjalne nie są koniecznie prawdziwe	83
2.5 Modalna wersja argumentu ontologicznego	89
2.6 Krytyczna ocena stanowiska Plantingi	103
2.6.1 Egzystencjalne sądy analityczne	103
2.6.2 Próba formalizacji dowodu ontologicznego Plantingi	105
2.6.3 Dowód Hartshorne’a	109
2.6.4 Logika światów możliwych	110
<b>Rozdział 3</b>	
<b>Dowód teleologiczny</b>	<b>112</b>
3.1 Plantinga o dowodzie teleologicznym	112
3.2 Polemika z opracowaniem Plantingi	122
<b>Rozdział 4</b>	
<b>Zakończenie</b>	<b>128</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>132</b>

# Wstęp

Dominacja empiryizmu logicznego w połowie XX stulecia nie zapowiadała głębokiej zmiany, która miała nadejść w filozofii analitycznej. W 1980 roku, w jednym z artykułów w amerykańskim tygodniku „Times”, można było przeczytać: „[...] ma miejsce cicha rewolucja myśli, której jeszcze dwie dekady wcześniej nikt nie mógł przewidzieć: Bóg wraca! Co ciekawsze, nie dzieje się to w kręgu teologów czy zwykłych wiernych [...], ale w kołach akademickich filozofów”. Jedną z centralnych postaci tej rewolucji jest, zdaniem autora artykułu, Alvin Plantinga.

Niniejsza praca będzie traktować o klasycznych dowodach na istnienie Boga (kosmologicznym, ontologicznym i teleologicznym). Spróbujemy na nie spojrzeć oczami samego Plantingi.

Kim jest Alvin Plantinga? Filozof ten jest wciąż mało znany w Polsce, jego prace nie znalazły jeszcze należytego uznania w naszym kręgu kulturowym. Polskiemu czytelnikowi dostępna jest tylko jedna praca Plantingi i to wcale nie ta najważniejsza<sup>1</sup>. Gdyby chcieć go z kimś porównać, od razu przychodzi nam na myśl osoba emerytowanego profesora Uniwersytetu w Oksfordzie, wybitnego filozofa i cenionego apologety chrześcijaństwa – Richarda Swinburne’a<sup>2</sup>.

Alvin Plantinga przyszedł na świat 15 listopada 1932 roku w Ann Arbor, gdzie jego ojciec Cornelius kończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Michigan. Młody Alvin wielokrotnie musiał zmieniać miejsce swojego pobytu, podążając wraz z bratem i matką za zdobywającym pracę na coraz to nowych uniwersytetach ojcem. Dzieciństwo i młodość naznaczone były, przyzna to Plantinga w swojej autobiografii<sup>3</sup>, maniakalno-depresyjnym usposobieniem ojca.

Alvin Plantinga podjął studia filozoficzne w Calvin College w Grand Rapids, następnie otrzymał stypendium na ich dokończenie w Harwardzie. Harward lat pięćdziesiątych odebrał jednak jako miejsce skrajnie nieprzyjazne, samo zaś środowisko filozoficzne zastronięte od podstawowej kwestii filozoficznej, jaką jest problem istnienia Boga. Zdegu-

---

<sup>1</sup> Krakowski Znak w 1995 r. wydał *Bóg, wolność i zło*, w tłumaczeniu Krzysztofa Gurby, z przedmową J. Życińskiego.

<sup>2</sup> Na język polski przetłumaczono następujące prace Swinburne’a: *Spójność teizmu* (Kraków, Znak, 1995, przekład T. Szubki) oraz *Czy istnieje Bóg?* (Poznań, W drodze, 1999, przekład I. Ziemińskiego).

<sup>3</sup> W *Alvin Plantinga*, red. Tomberlin, van Inwagen, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1985, s. 3 - 97.

stowany wrócił do Grand Rapids. Tu sporo czasu poświęcił na gruntowne studia z zakresu historii filozofii, czytając w oryginale Platona, Arystotelesa, a także Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Leibniza i Kanta. Następnie kontynuował naukę w stanowym uniwersytecie w Michigan, gdzie jego nauczycielami byli William Alston, Richard L. Cartwright i William K. Frankena. Doktorat z filozofii uzyskał w 1958 roku w Yale. W kolejnych latach Plantinga zmieniał miejsce pobytu jeszcze niemal dwudziestokrotnie, by ostatecznie zakotwiczyć w katolickim uniwersytecie w Notre Dame. Jego zainteresowania naukowe ewoluowały, jednak cały czas mieściły się w szerokim nurcie zagadnień teistycznych: istnienie Boga, problem zła, obrona wolnej woli, epistemologiczne rozstrzygnięcia dotyczące racjonalności przekonań religijnych<sup>4</sup>, konflikt nauka-wiara<sup>5</sup>.

W rozprawie zajmiemy się pierwszym punktem z przedstawionej listy zagadnień, a mianowicie problemem istnienia Boga. Okres aktywności naukowej poświęcony temu zagadnieniu Plantinga podsumował dwiema monografiami: *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*<sup>6</sup> oraz *The Nature of Necessity*<sup>7</sup>, a także licznymi artykułami naukowymi<sup>8</sup>. Wymienione pozycje będą stanowić główny materiał źródłowy dla naszych rozważań.

W pracy postawimy sobie dwa zasadnicze cele. Po pierwsze podejmiemy dyskusję z Plantingą piszącym o klasycznych argumentach za istnieniem Boga; mamy tu na myśli argument kosmologiczny (zawarty w trzeciej drodze św. Tomasza), dowód ontologiczny (umieszczony przez Anzelmą z Canterbury w *Proslogionie*) oraz teleologiczne rozważania Hume'a (w *Dialogach o religii naturalnej*). Truizmem jest stwierdzenie mówiące, że wszystkie próby racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga załamują się<sup>9</sup>, naszym drugim ważnym zadaniem będzie więc wskazanie tych miejsc, w których argumentacja logiczna

---

<sup>4</sup> Temu zagadnieniu poświęcona jest trylogia: *Warrant: the Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993, *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press, 1993 oraz *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.

<sup>5</sup> A. Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion & Naturalism*, New York, Oxford University Press, 2011.

<sup>6</sup> A. Plantinga, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, Cornell University Press, 1967 (dalej: *GaOM*).

<sup>7</sup> A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974 (dalej: *NoN*).

<sup>8</sup> Większość z interesujących nas artykułów dostępna jest on-line pod adresem: <http://www.andrewmbailey.com/ap/>.

<sup>9</sup> Celnie i dosadnie ujął to Abraham Joshua Heschel w swojej dysertacji doktorskiej, pisząc: „There are no proofs for the existence of the God of Abraham. There are only witnesses” (A.J. Heschel, *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962, s. 27).

przestaje nam wystarczać i aby postąpić naprzód, trzeba przyjąć dodatkowe i prawie zawsze dyskusyjne założenia.

Temat pracy wymusza naturalną trójczłonową strukturę naszych rozważań. Pierwsza część będzie poświęcona dowodowi kosmologicznemu<sup>10</sup>, kolejna ontologicznemu<sup>11</sup>, trzeci rozdział zawiera rozważania o argumencie teleologicznym. Dysertację zakończy zaś krótkie podsumowanie.

**Dowód kosmologiczny:** Plantinga poświęcił mu wiele miejsca w monografii *God and Other Minds*. Przedstawimy zawarte tam krytyczne opracowanie dowodu z trzeciej drogi św. Tomasza z Akwinu, a następnie pokażemy, że Plantinga nie ustrzegł się w nim uproszczeń, nieścisłości i logicznych nadinterpretacji. Zamierzonym zabiegiem będzie pominięcie bogatego piśmiennictwa poświęconego Tomaszowym dowodom, do Tomasza i znawców jego filozofii sięgać będziemy tylko wtedy, gdy pomoże nam to zrozumieć zawilości argumentacji podanej przez filozofa z Notre Dame.

Analizę krytyczną trzeciej drogi rozpoczyna jej schematyczne ujęcie, streszczające rozumowanie św. Tomasza z Akwinu i stanowiące już jego interpretację. Pierwszym zadaniem, przed którym staje Plantinga, wydaje się konieczność precyzyjnego zdefiniowania terminów modalnych pojawiających się u Tomasza z Akwinu. Chodzi o takie wyrażenia jak: *możliwy, przygodny, konieczny*. Najpierw udokumentujemy dokonania Plantingi w tym zakresie, a następnie przedstawimy krytyczne analizy samej argumentacji, zwracając jednakże uwagę na fakt, że w swym opracowaniu amerykański filozof ogranicza się jedynie do jej części. Już bowiem analiza fragmentu Tomaszowego rozumowania zmusza autora *God and Other Minds* do postawienia tezy mówiącej o nieprawomocności rozstrzygnięć przedstawionych w trzeciej drodze.

Na koniec pierwszego rozdziału podejmiemy się oceny ustaleń amerykańskiego filozofa. Zrobimy to w dwóch etapach. Pierwszy z nich, bardziej podstawowy, sprowadzi się do podważenia założonej przez Plantingę definicji bytu koniecznego. Wykażemy, że przyjęcie tego rozwiązania nie znajduje uzasadnienia w pismach św. Tomasza.

---

<sup>10</sup> Żywotność tego argumentu dokumentuje następująca monografia: J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 2012.

<sup>11</sup> Część poświęcona argumentowi ontologicznemu będzie najobszerniejsza. Nic dziwnego, doczekał się on najbogatszej literatury spośród wszystkich prób logicznego uzasadniania Boga. Warto wspomnieć o ważnej pozycji w języku polskim, w której podjęto ten temat: *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelmą*, pr. zbiorowa pod red. S. Wszółka, Kraków, Copernicus Center Press, 2011.

W drugim etapie zajmiemy się bardziej szczegółową kwestią – wskażemy mianowicie na, naszym zdaniem, uproszczoną interpretację pojęcia logicznej możliwości. Korzystając z podstawowych pojęć teorii prawdopodobieństwa, proponujemy inne rozwiązanie, wydaje się, że bardziej odpowiednie niż to, które przedstawia Plantinga.

**Dowód ontologiczny:** Rozważania Plantingi poświęcone dowodowi przedstawionemu przez Anzelma z Canterbury w *Proslogionie* mają polemiczny charakter. Rozpocznijmy je, podobnie zresztą jak to uczyniliśmy w rozdziale poprzednim, od schematycznego ujęcia problemu. Następnie przedstawimy tezy autora *God and Other Minds*, podane w odpowiedzi na zarzuty Kanta, wyrażone w *Krytyce czystego rozumu*, a zawarte w sformułowaniu: „Istnienie nie jest predykatem”. Zdaniem wielu, te kilkanaście linijek z *Krytyki* przekreśliło definitywnie jakąkolwiek wartość dowodu ontologicznego. Plantinga nie podziela tej opinii, co więcej, uważa, że orzeczenia Kanta nie tylko nie podważają argumentu Anzelma z Canterbury, lecz wręcz nie mają z nim wiele wspólnego. Kluczowe dla zrozumienia zarzutów filozofa z Królewca i ukazania braku związku z argumentacją Anzelma będzie pełne i wnikliwe przeanalizowanie sformułowań: „to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe” i „obydwa (przedmiot i pojęcie) muszą zawierać całkiem dokładnie to samo”.

W kolejnych partiach rozprawy przedstawimy zarzuty współczesnych krytyków dowodu Anzelma z Canterbury: Broada, Shaffera i Alstona. Broad uważa na przykład, że istnienie nie jest cechą bytu. By to uzasadnić, rozważa interpretacje – warunkową i reprezentacyjną – sądów egzystencjalnych. Mają one ukazać specyficzny status istnienia wśród innych predykatów. Wywoła to polemiczną reakcję Plantingi – poda on przykłady sądów, pod których naporem propozycja Broad się załamuje.

Naszym zdaniem, najpoważniejsze zarzuty przeciw dowodowi Anzelma z Canterbury formułuje emerytowany profesor Uniwersytetu w Connecticut – Jerome Shaffer. Plantinga zignorował jego krytykę, my jednak spróbujemy pokazać, że zupełnie niesłusznie. Shaffer, sięgając po ustalenia wypracowane przez filozofów analitycznych: Fregego, Carnapa i Dummetta, wprowadza rozróżnienie między *intensją* jakiegoś terminu a jego *ekstensją*. Następnie próbuje zastosować te kategorie do dowodu ontologicznego i formułuje tezę głoszącą, że wszelkie nieporozumienia pojawiające się między zwolennikami i przeciwnikami argumentacji ontologicznej wynikają z pomieszania dwóch porządków: intensjonalnego i

ekstensjonalnego.

William P. Alston to kolejny myśliciel, który podjął próbę odpowiedzi na Kantowskie pytanie: czy istnienie jest predykatem? W swoich tekstach stawia on śmiałą tezę kwestionującą wszystkie dotychczasowe argumenty wysuwane przeciwko predykatowemu charakterowi istnienia i jednocześnie stwierdza, że skuteczność dowodu ontologicznego wcale nie zależy od tego, czy istnienie jest, czy nie jest predykatem. Rozważania Alstona wskazują na konieczność uwzględnienia w sądach egzystencjalnych zakładanej formy istnienia: czy chodzi nam o rzeczywiste, mitologiczne, fikcyjne, czy może jedynie o istnienie w umyśle formułującego sąd człowieka? Zdaniem Alstona, dowód ontologiczny Anzelma z Canterbury dotyczy właśnie istnienia w umyśle człowieka i w żadnym razie nie odnosi się do istnienia rzeczywistego. Łączenie dwóch form istnienia w jednym zdaniu prowadzi do aporii. Z kolei Plantinga będzie próbował nas przekonać, że sformułowane powyżej twierdzenie Alstona ma wątpliwe ugruntowanie logiczne.

Inną istotną kwestią, którą zajmuje się Plantinga, a która pojawia się w związku z zarzutami Kanta, jest pytanie o to, czy twierdzenia egzystencjalne mogą być koniecznie prawdziwe. Czy Kant rzeczywiście uważał, że sądy egzystencjalne nie są koniecznie prawdziwe, czy raczej miał na myśli to, iż nie są analityczne? Rozstrzygnięcie Kanta miałoby wpływ na dowód Anzelma tylko wtedy, gdybyśmy uważali, że zdanie *Bóg istnieje* to sąd analityczny, a tego, co słusznie zauważa Plantinga, Anzelm wcale nie twierdził. W pracy odniesiemy się krytycznie także i do tego zagadnienia.

Kolejnym tematem, który podejmiemy w naszej rozprawie, będzie analiza modalnej wersji argumentu ontologicznego. Rozważania, które przeprowadzimy, będą miały dwie wyraźne warstwy; najpierw przedstawimy zarzuty Plantingi kierowane pod adresem Charlesa Hartshorne'a i Normana Malcolma, a następnie podamy dowód modalny Plantingi. Naszym wkładem w tę argumentację będzie próba sformalizowania argumentacji autora *The Nature of Necessity*, przeprowadzona w rozszerzonym systemie logiki modalnej S5. Na koniec stwierdzimy i udowodnimy, że o ile krytyka ze strony Plantingi kierowana pod adresem Malcolma była w pełni uzasadniona, o tyle zarzuty pod adresem Hartshorne'a były chybione.

**Dowód teleologiczny:** Ostatnią część rozprawy poświęcimy argumentacji teleologicznej. Całość wywodów autora zamieszczonych w monografii *God and Other Minds*



wyczerpuje się w polemice z Davidem Hume'em. Hume na kartach *Dialogów o religii naturalnej* przedstawił, zdaniem wielu, definitywną, klarowną i niezrównaną krytykę argumentu teleologicznego. Sprowadza się ona do dwóch podstawowych zarzutów. Świat nie przypomina wytworu ludzkiej pomysłowości, jest przypadkowy, a kategoria inteligentnego projektu jest w jego przypadku nieuprawniona. Drugi zarzut, częsty w ustach kontestujących teizm filozofów, wiąże się z faktem istnienia zła w świecie. Należy w tym miejscu wyjaśnić, dlaczego tak mało miejsca poświęcimy problemowi zła i to w sytuacji, gdy temat ten, w późniejszym czasie, będzie zajmował ważne miejsce w badaniach Plantingi. Choć występowanie zła ściśle wiąże się z dowodem teleologicznym, to akurat w rozważaniach inspirowanych *Dialogami* Hume'a nie odgrywa pierwszoplanowej roli. Znacznie ważniejsze wydaje się uzgodnienie adekwatności klasy referencyjnej przy wnioskowaniu. W rozprawie przedstawimy odpowiedź Plantingi na uwagi Hume'a, wskazując jednak na jej niedostatki. Sam autor *The Nature of Necessity* uznaje podane rozwiązania za dalece niewystarczające, po dziś dzień powraca do tych zagadnień, czego dowodem może być wydana w 2012 roku praca *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism*.

## Podziękowania

Składam serdeczne podziękowania mojemu Promotorowi, Profesorowi Krzysztofowi Wieczorkowi za merytoryczną opiekę w trakcie pracy nad rozprawą. Dziękuję za lata przyjaźni, Jemu i całej Jego Rodzinie. Ich Dom był miejscem, gdzie dyskutując, często w swobodnej i wydawać by się mogło beztroskiej atmosferze, poruszało się ważne problemy ludzkiej egzystencji – problemy, które w usystematyzowanej formie odkrywałem później w pracach Plantingi.

W podziękowaniach pragnę wspomnieć o moim pierwszym i najważniejszym nauczycielu filozofii – śp. bp. prof. Józefie Życińskim. Jego prace, w szczególności monografia *Teizm i filozofia analityczna*, podziały na mnie inspirująco, to także On pierwszy zwrócił moją uwagę na pisma Alvina Plantingi.

Serdecznie dziękuję mojej Rodzinie, a przede wszystkim Żonie, Córce i Synowi za cierpliwość w znoszeniu mojego zaangażowania w przygotowanie tej rozprawy. Cała Rodzina była dla mnie dużym wsparciem.

Nad drugim rozdziałem tej rozprawy pracowałem w czasie długich i bezsennych nocy, które spędzałem przy umierającym Ojcu. Cisza i nastrój tych wyjątkowych chwil kierowały myśli ku transcendencji – przemyślenia Plantingi współgrały z tym doświadczeniem. Pracę dedykuję pamięci mojego Ojca.

# Rozdział 1

## Dowód kosmologiczny Tomasza z Akwinu

W tej części naszej rozprawy zajmiemy się krytyczną analizą dowodu na istnienie Boga zawartego w trzeciej drodze św. Tomasza z Akwinu. Alvin Plantinga przedstawił ją na kartach dziś już klasycznej monografii *God and Other Minds*. Chodzić nam będzie nie tylko o zaprezentowanie stanowiska amerykańskiego filozofa, ale przede wszystkim o wykazanie, że także jego krytyczne opracowanie niewolne jest od nieścisłości, uproszczeń czy wręcz logicznych nadinterpretacji. W naszej pracy skoncentrujemy się jedynie na argumentacji Plantingi i świadomie pominiemy krytyczne opracowania Tomaszowych dowodów zawarte w bogatym piśmiennictwie filozoficznym. Do św. Tomasza z Akwinu i znawców jego filozofii sięgać będziemy tylko wtedy, gdy pomoże nam to zrozumieć zawiłe argumentacje filozofa z Notre Dame. W szczególności zupełnie pominiemy odniesienia do źródeł historycznych, a także kwestie ewentualnych inspiracji czerpanych przez Tomasza z dorobku filozoficznego jego poprzedników<sup>1</sup>.

Struktura tego rozdziału będzie wyglądać następująco: najpierw spróbujemy zrekonstruować rozumowanie samego Plantingi – ewentualne krytyczne spostrzeżenia, które będą wymagały natychmiastowej reakcji, umieścimy w przypisach – a następnie wskażemy słabości analiz amerykańskiego filozofa, próbując w wątpliwych i niejednoznacznych miej-

---

<sup>1</sup> Jan Salamucha wskazuje na zależność Tomasza od św. Augustyna, Awicenny i Mojżesza Majmonidesa – zob. *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 54, 1934, s. 53–92. W tym kontekście oczywiście wskazać trzeba jeszcze Arystotelesa, św. Jana Damasceńskiego i Awerroesa, na których powołuje się sam Akwinata.

scach przedstawić własne rozwiązania zarysowanych tu problemów.

## 1.1. Stanowisko Plantingi

Pięć dowodów na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu – znanych jako *quinque viae* – znaleźć można w *Summa contra Gentiles* oraz w chronologicznie późniejszej *Summie teologii*. W *Summie teologii* zawarte są wszystkie dowody: *ex motu*, *ex causalitate*, *ex contingentia mundi*, *ex finalitate* oraz *ex gradibus perfectionis*.

Przedstawmy zatem argument kosmologiczny św. Tomasza z Akwinu zawarty w trzeciej drodze, którym tu będziemy się zajmować:

„Trzecią drogę wskazuje byt przygodny i konieczny. Oto ona: Stwierdzamy na świecie rzeczy, które mogą być i nie być. Widzimy, jak jedne powstają, a inne zanikają, co świadczy o tym, że mogą być i nie być. Otóż nie do pomyślenia jest, by wszystkie takiego typu rzeczy zawsze istniały. Czemu? Bo co może nie istnieć, niekiedy faktycznie nie istnieje; jeśli przeto wszystko może nie istnieć, to ongiś nic nie istniało ze świata; a jeśli to prawda, to i dziś nic by nie istniało; co bowiem nie istnieje, nie zacznie istnieć inaczej, jak tylko dzięki temu, co już jest; gdyby więc nic nie istniało, zaistnienie czegokolwiek byłoby niemożliwe; w takim razie i dziś nic by nie istniało, co jest oczywistym fałszem. Nie wszystkie więc jestestwa są bytami przygodnymi, ale między nimi musi istnieć byt konieczny. Wszelki zaś byt konieczny albo ma przyczynę swojej konieczności skądinąd, albo nie ma; nie do pomyślenia jest, by ten łańcuch bytów koniecznych, mających przyczynę swojej konieczności skądinąd, ciągnął się w nieskończoność, podobnie zresztą jak i łańcuch przyczyn sprawczych, co wyżej udowodniono. Musimy więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo w sobie, nie ma przyczyny swej konieczności gdzie indziej, a jest przyczyną konieczności dla innych, a to wszyscy nazywają Bogiem”<sup>2</sup>.

Analizę krytyczną trzeciej drogi Plantinga rozpoczyna od jej schematycznego ujęcia. Pójdziemy tym tropem, mając nadzieję, że ten zabieg formalny nie tylko pozwoli nam przedstawić rozumowanie autora, ale przede wszystkim pomoże nam odnieść się do niego w następnych rozdziałach. Plantinga streszcza rozumowanie św. Tomasza z Akwinu na-

---

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 2, a. 3 (dalej: *ST*). Cytaty za wydaniem: *Suma teologiczna*, tł. zbior., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn, 1963 i n. Powyższy cytat – t. 1, s. 47–48.

stępująco:

- (a) Niewątpliwie istnieją na świecie byty przygodne. Przez przygodność jakiegoś bytu, nazwijmy go A, rozumiemy wyposażenie A w taką cechę, która pozwala A istnieć tak, że nieistnienie A jest do pomyślenia, a więc nie jest logicznie niemożliwe.
- (b) Każdy byt wyposażony w cechę przygodności, a więc bez narażania się na logiczną sprzeczność, zdolny do nieistnienia (jest logicznie dopuszczalne pomyślenie, że ów byt nie istnieje), w pewnej chwili czasu  $t$  nie istnieje.
- (c) Przyjmując, że istnieją jedynie byty przygodne, wnioskujemy istnienie takiej chwili czasu, powiedzmy  $t_0$ , w której nic nie istnieje (wynika to z punktu (b)).
- (d) Cokolwiek zaistnieje, zostaje do istnienia przywiedzione przez coś uprzednio istniejącego<sup>3</sup>.
- (e) Gdyby w jakimś czasie w przeszłości nic nie istniało, nic nie istniałoby i w czasie przyszłym względem niego (wniosek wynikający z punktu (d)).
- (f) Zatem, jeżeli nic nie istniało w przeszłości, nic nie istniałoby dzisiaj (konkluzja, którą otrzymujemy ze zdania (e)).
- (g) Jeżeli istniałyby jedynie byty przygodne, dziś nic by nie istniało.
- (h) Nie wszystkie byty są przygodne, istnieje przynajmniej jeden byt konieczny (wniosek ze zdania (g)).

Dalsza część rozumowania dotyczy już bytów koniecznych:

- (i) Każdy byt konieczny jest taki za sprawą innego bytu bądź konieczność znajduje swą przyczynę w nim samym.
- (j) nieskończony ciąg bytów koniecznych istniejących w ten sposób, że każdy poprzedni stanowi przyczynę sprawczą bytu następnego, jest niemożliwy<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Chodzi tu o powszechnie podzielane przekonanie, że nic nie dzieje się bez przyczyny. Zasada przyczynowo-sprawcza nie wywołuje zbyt radykalnych opozycji i jest jednym z podstawowych praw cieszących się powszechną akceptacją. Plantinga uznaje tę kwestię za w pełni oczywistą.

<sup>4</sup> Zauważmy, że pobrzmiewa tu przekonanie inspirowane poglądami filozofów starożytnych, w tym z pewnością poglądami Arystotelesa, którzy nie dopuszczali w swych rozważaniach nieskończonego łańcucha przyczynowego.

(k) W wyróżnionym ciągu przyczynowym istnieje byt konieczny pierwszy, który wszyscy zgodnie nazywają Bogiem (wniosek z (i) oraz (j)).

W przedstawionej argumentacji wskażemy kilka takich miejsc, gdzie zdaniem Plantingi, wyciągnięto logicznie nieuprawnione wnioski. Przedstawimy też próby podjęte przez autora *God and Other Minds*, mające na celu takie przeinterpretowanie pojęć, z których zbudowana jest ta argumentacja, aby stała się ona logicznie spójna.

Już na samym początku Plantinga wskazuje na błąd zamiany kolejności kwantyfikatorów. Zamienienie w zdaniu prawdziwym kolejności występowania dwóch kwantyfikatorów: uniwersalnego i egzystencjalnego, może dać w rezultacie zdanie fałszywe. Aby to zilustrować, ustalmy następującą notację:

Symbolem  $\forall x \in A$ , gdzie  $x$  jest dowolną zmienną (np. wielkością liczbową) z pewnego zakresu  $A$ , oznaczamy wyrażenie logiczne postaci: *dla każdego  $x$  z  $A$* . Jest to tak zwany kwantyfikator uniwersalny, zwany potocznie dużym kwantyfikatorem.

Symbolem  $\exists x \in A$  oznaczamy wyrażenie logiczne postaci: *dla pewnego  $x$  z  $A$* . Jest to tak zwany kwantyfikator egzystencjalny (mały kwantyfikator). Mając kwantyfikatory, możemy zbudować bardziej skomplikowane wyrażenia logiczne. I tak formuła  $\forall x \in A \exists y \in B \varphi(x, y)$ , gdzie  $\varphi(x, y)$  to dowolna forma zdaniowa tj. wyrażenie zawierające zmienne  $x, y$  (na przykład gdy  $A, B$  to zbiory liczbowe  $\varphi(x, y)$  może być relacją mniejszości:  $x < y$ ), staje się zdaniem logicznym. Oznaczmy przez  $\mathbb{N}$  zbiór liczb naturalnych ( $\mathbb{N} = \{1, 2, \dots\}$ ) i rozważmy zdanie:

$$\forall x \in \mathbb{N} \exists y \in \mathbb{N} x < y.$$

Bez trudu sprawdzamy, że jest to zdanie prawdziwe. Istotnie, dla każdej liczby naturalnej  $x$  potrafimy znaleźć liczbę  $y$ , która jest od niej większa (dla dowolnego, ustalonego  $x$  może to być  $y = x + 1$ ). Z kolei zdanie

$$\exists y \in \mathbb{N} \forall x \in \mathbb{N} x < y$$

jest fałszywe; nie istnieje taka liczba naturalna  $y$ , która byłaby większa od wszystkich liczb naturalnych  $x$ , a w szczególności od samej siebie.

Tego typu błąd pojawia się w argumentacji Tomasza. Zilustrujemy to nieco dokładniej. Jeżeli przez  $P$  określimy rodzinę wszystkich bytów przygodnych, a przez  $NP_t$  dla dowol-

nego i ustalonego czasu  $t$  rodzinę wszystkich tych bytów przygodnych, które w chwili czasu  $t$  nie istnieją, to punkty (b), (c) przedstawić można w formie następującej implikacji:

$$(\forall x \in P \exists t x \notin NP_t) \implies (\exists t \forall x \in P x \notin NP_t).$$

Powyższa implikacja na pewno więc nie jest prawem logiki, a wydaje się, że za takie uznaje ją św. Tomasz<sup>5</sup>.

Pierwszym punktem, zdaniem Plantingi, winno być precyzyjne zdefiniowanie terminów modalnych pojawiających się w rozważanym dowodzie. Chodzi o takie wyrażenia jak: *możliwy, przygodny, konieczny*. W tym celu autor *God and Other Minds* sięga do samego Tomasza. Jego zdaniem niewiele jest miejsc w spuściźnie Akwinaty, które mogłyby posłużyć tu za punkt odniesienia. Znamiennym jest fakt, że również komentatorzy Tomasza poświęcają temu zagadnieniu niewiele uwagi<sup>6</sup>. Dla św. Tomasza pytanie o byt konieczny jest tożsame z pytaniem o Boga. Plantindze wydaje się więc słusznym podjęcie próby rekonstrukcji definicji bytu koniecznego w oparciu o to, co Tomasz pisze o istnieniu Boga. Według Akwinaty, „Istnienie Boga jest jasne samo z siebie. Co to znaczy *jasne samo z siebie*? Oznacza zdanie, które pojmujemy natychmiast, skoro tylko pojmiemy sens wyrazów, które je tworzą; takimi właśnie według Filozofa są pierwsze zasady dowodzenia; skoro tylko bowiem pojme, co to całość, a co część, natychmiast pojmuje, że każda całość jest większa od swojej części. Otóż skoro tylko pojme sens nazwy: Bóg, od razu widzę, że Bóg istnieje; nazwa ta bowiem oznacza byt najwyższy, nad którym już nie ma nic takiego, co by mogło nosić to imię. Każdy zaś uznaje wyższość bytu istniejącego i w rzeczywistości i w myśli nad bytem istniejącym tylko w myśli. A ponieważ skoro tylko pojme sens wyrazu: Bóg, natychmiast istnieje On w mojej myśli, wynika z tego, że musi także istnieć i w rzeczywistości. A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie [z samego pojęcia: Bóg]”<sup>7</sup>. Zatem wydaje się, pisze Plantinga, że byt konieczny w rozumieniu Tomasza to byt logicznie konieczny, a więc taki, którego istnienia nie da się zanegować, nie łamiąc przy tym zasad samej logiki<sup>8</sup>. W dalszej części pracy Plantinga zwraca także uwagę na inne in-

---

<sup>5</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 6.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> *ST*, 1, kw. 2, a. 1, (wyd. pol. – t. 1, s. 44).

<sup>8</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 7.

interpretacje<sup>9</sup>. Pozostaje jednak przy definicji bytu koniecznego jako logicznie koniecznego. Poszukując poprawnego rozwinięcia przyjętego założenia, Plantinga proponuje najpierw następującą definicję:

$x$  jest bytem koniecznym  $\equiv$  zdanie  $x$  istnieje jest zdaniem logicznie prawdziwym.

Zauważmy, że powyższa definicja prócz uporządkowania, które wprowadza w rozumienie, czym tak naprawdę jest byt konieczny, niesie także pewne, nadmierne, zawężenia. Plantinga znakomicie ilustruje to następującym przykładem: jeśli zgodzimy się, że Bóg jest bytem koniecznym – Tomasz powie, że jego istnienie jest jasne samo z siebie, a więc po prostu zdanie *Bóg istnieje* jest prawdziwe – to z tego wcale nie wyniknie, iż np. zdanie *Byt czczony przez św. Franciszka istnieje* jest prawdziwe. Choć adorowany przez św. Franciszka byt to Tomaszowy byt konieczny – Bóg – to formalnie rzecz ujmując, nie widać powodu, dla którego zdanie *Byt, którego czci św. Franciszek, istnieje* miałoby być zdaniem logicznie prawdziwym. Istotnie, sama analiza pojęcia *Byt czczony przez św. Franciszka* nie prowadzi do jego istnienia, jak chcielibyśmy, przyjmując naszą definicję bytu koniecznego. Dlatego zdaniem Plantingi niezbędne wydaje się zmodyfikowanie definicji tak, aby uniknąć kłopotów z powyższego przykładu. Naturalnym wydaje się przyjęcie:

$x$  jest bytem koniecznym  $\equiv$  zdanie  $x$  istnieje jest zdaniem logicznie prawdziwym lub  $x$  jest identyczny z jakimś  $y$ , dla którego zdanie  $y$  istnieje jest zdaniem koniecznie prawdziwym<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Na przykład Patterson Brown w *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being* („The Philosophical Review” 73 (1), 1964, s. 76–90) uważa, że interpretacja bytu koniecznego jako logicznie koniecznego jest błędna. Stwierdza ponadto, że dopiero wtedy, kiedy ustali się poprawne rozumienie pojęć, których używa Akwinata, można przejść do analizy jego dowodu kosmologicznego. W tym miejscu całkowicie zgadza się z Plantingą, który w swym krytycznym opracowaniu postępuje dokładnie w ten sam sposób. Do rozdzwiku między nimi dochodzi jednak w momencie rozumienia bytu koniecznego. Brown pisze: „Wszystkie byty, oprócz Boga, który jest pierwszym pośród bytów, powstają i umierają. Bóg zdaniem Akwinaty jest bytem wiecznym i niezrodzonym (ungenerable), niepodlegającym zniszczeniu i anihilacji (nonannihilable), niedoświadczającym w sobie żadnej zmiany (immutable)”. Z kolei J.J.C. Smart uważa, że „wszystko to, co nas otacza w świecie, ma charakter przygodny [...] Problemem jest, że pojęcie bytu logicznie koniecznego [podkreślenie moje] jest samo w sobie sprzeczne [...] Twierdzenie, jakoby istnienie Boga było logicznie konieczne, jest antynomią [...] Dlatego odrzucamy dowód kosmologiczny jako budowany w oparciu o absurdalne założenia”. Zob. *The Existence of God*, „Church Quarterly Review” 156, 1955, s. 194; zobacz także *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew, A. MacIntyre, New York, SCM Press, 1955, s. 35–39.

<sup>10</sup> Wydaje się, że wyrażenie tej definicji u Plantingi było niefortunne. Plantinga pisał:  $x$  jest bytem koniecznym wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie  $x$  istnieje jest zdaniem logicznie prawdziwym lub  $x$  jest identyczny z jakimś bytem koniecznym. Choć operacyjnie obydwie definicje znaczą to samo za sprawą tego, że relacja identyczności jest przechodnia, to jednak dość niezręcznie jest, gdy *definiens* zawiera *definiendum*.



Autor *God and Other Minds* zauważa, że ta definicja naraża się na poważne zarzuty całej tradycji filozoficznej, która swe zwieńczenia znalazła w osobie Immanuela Kanta. Kant z dogmatycznym uporem twierdził, że żadne zdanie egzystencjalne nie jest koniecznie prawdziwe<sup>11</sup>. Za kontrargument ma służyć następująca asercja: *Pomiędzy 16 a 18 istnieje liczba pierwsza*. Plantinga uważa, że wbrew przekonaniu Kanta, powyższe twierdzenie egzystencjalne jest koniecznie prawdziwe.

Poważny problem dla interpretatorów myśli św. Tomasza z Akwinu pojawia się w związku ze sformułowaniami zawartymi w punktach (i), (j) oraz (k), a mianowicie w rozważaniach dotyczących zgadnienia *necessarium per aliud* – konieczne przez coś innego oraz *necessarium per se* – konieczne samo przez się<sup>12</sup>. Plantinga podejmuje karkołomną próbę zbudowania logicznej argumentacji, która dopuszczałaby istnienie bytów koniecznych obydwóch rodzajów<sup>13</sup>. Przyjmuje, że:

byt  $x$  jest *konieczny per aliud* jeżeli: 1)  $x$  jest bytem koniecznym oraz istnieje różny od niego byt konieczny  $y$  taki, że zdanie  *$y$  istnieje* implikuje zdanie (a może z niego wynika?)  *$x$  istnieje*; 2)  $x$  jest identyczny z jakimś bytem, który spełnia warunek 1)<sup>14</sup>.

Ponadto

byt  $x$  jest *konieczny per se*, jeśli jest konieczny, ale nie jest konieczny *per aliud*.

Implikacja, którą ma na myśli Plantinga, to Lewisowa implikacja ścisła<sup>15</sup>. Paradoksalnym wnioskiem wynikającym z tej definicji jest fakt mówiący o tym, że w sytuacji, gdy

---

<sup>11</sup> Temu zagadnieniu i odpowiedzi Plantingi poświęcimy więcej miejsca w następnym rozdziale, gdy będziemy się zajmować dowodem ontologicznym.

<sup>12</sup> Zdaniem Browna w tym właśnie momencie załamuje się rozpatrywana przez Plantingę interpretacja bytu koniecznego jako bytu logicznie koniecznego. Istotnie, zauważmy, że trudno zgodzić się na to, aby byt konieczny, w rozumieniu logicznie konieczny, mógł nie istnieć, a w pewnym momencie po prostu zaistnieć. Logiczna konieczność nie może być także uwarunkowana zachowaniem czy istnieniem innych bytów koniecznych; nie wydaje się, żeby logiczna konieczność bytu mogła być wyjaśniona przez inne byty. Cóż nam po takiej konieczności, która nie jest bezwarunkowa? Oczywiście cały czas mamy na myśli logiczną konieczność, nie zaś konieczność przyczynową. Jak więc w takim razie rozumieć konieczność *per aliud* i konieczność *per se*?

<sup>13</sup> Zob. A. Plantinga, *GaOM*, s. 8.

<sup>14</sup> Tu także Plantinga dość niezręcznie pisze: 2)  $x$  jest identyczny z jakimś bytem, który jest konieczny *per aliud*, por. przypis 5.

<sup>15</sup> Nie miejsce tu na wykład rozwoju pojęcia implikacji od początków logiki po czasy współczesne. Zauważmy jedynie różnicę między implikacją materialną a implikacją ścisłą. Implikacja materialna ' $P \Rightarrow Q$ ' jest zdaniem prawdziwym wówczas, gdy nie jest tak, że poprzednik implikacji (' $P$ ') jest prawdziwy, a jej następnik (' $Q$ ') fałszywy. Z kolei implikacja ścisła rozpatrywana jest w systemach logiki modalnej C.S. Lewisa i bazuje na pojęciu możliwości oznaczanym symbolem ' $\Diamond$ '. Jej formalna definicja wygląda następująco:  $P \rightarrow Q \equiv_{def} \neg \Diamond (P \wedge \neg Q)$ . Wynika stąd natychmiast, że każde zdanie prawdziwe jest implikowane przez dowolne zdanie.

istnieją przynajmniej dwa byty konieczne, nie istnieją byty konieczne *per se*. Wszystkie byty konieczne są bytami koniecznymi *per aliud*. Sytuacja mocno się komplikuje – w przytoczonym na początku rozdziału tekście trzeciej drogi Tomasz utożsamia Boga z bytem koniecznym *per se*.

Powróćmy jednak do argumentu, którego używa Plantinga, wywodząc nieistnienie bytów koniecznych *per se*. Jego argumentacja jest zaiste bardzo prosta i bazuje na własności implikacji, która mówi, że każde zdanie prawdziwe wynika z dowolnego zdania bez względu na jego wartość logiczną. Przyjmijmy teraz, że istnieją przynajmniej dwa byty konieczne, jeden z nich oznaczmy  $x$ , a drugi  $y$ . Z definicji wnosimy, że istnieją dwa byty  $z$  i  $w$ , takie, że zdania  $z$  *istnieje* i  $w$  *istnieje* są koniecznie prawdziwe oraz  $z$  jest identyczny z  $x$ , natomiast  $w$  jest identyczny z  $y$ . Zauważmy, że zdanie  $w$  *istnieje* jest implikowane przez zdanie  $z$  *istnieje* na mocy koniecznej prawdziwości pierwszego z nich. I na odwrót, zdanie  $z$  *istnieje* jest implikowane przez zdanie  $w$  *istnieje* na mocy tego, że jest koniecznie prawdziwe zdanie  $z$  *istnieje*. Wobec tego spełniony jest punkt 1) definicji bytu koniecznego *per aliud* i w konsekwencji otrzymujemy, że zarówno  $z$ , jak i  $w$  są bytami koniecznymi *per aliud*. Z kolei z faktu, że byt  $x$  jest identyczny z  $z$ , a  $y$  jest identyczny z  $w$  płynie wniosek, iż obydwa byty  $x$  i  $y$  są także bytami koniecznymi *per aliud* na mocy punktu 2) stosownej definicji. Ponieważ  $x$  i  $y$  były dowolnymi, różnymi bytami koniecznymi, powyższe rozumowanie prowadzi do wniosku, że przy tak definiowanej własności bycia bytem koniecznym *per aliud* pojawia się poważny problem nieistnienia bytów koniecznych *per se*. Definicja bytu koniecznego *per aliud* jest zatem nie do zaakceptowania.

Można próbować pokonywać ograniczenia nakładane przez określenie implikacji w definicji bytu koniecznego *per aliud* jako implikacji ścisłej. Plantinga jest zdania, że wszystkie próby niechybnie skazane są na niepowodzenie<sup>16</sup>. Nawet gdyby to się udało, to i tak na niewiele się to zda – uważa Plantinga. Istotnie, pokazuje to następujący podany przez niego przykład<sup>17</sup>. Niech, podobnie jak poprzednio,  $x$  oraz  $y$  będą dwoma różnymi bytami koniecznymi i niech  $z$  identyczne z  $x$  oraz  $w$  identyczne z  $y$  będą takimi bytami, że

<sup>16</sup> Smiley rozważa próby redefiniowania implikacji, usiłując uniknąć paradoksu, jakim jest wynikanie dowolnego zdania ze zdania fałszywego. Okazuje się, że nowe implikacje mają własności nie mniej paradoksalne; są np. nieprzechodnie czy tracą tak podstawową własność jak własność *sylogizmu dysjunktywnego*:  $P \vee Q, \neg Q \vdash P$  – por. T.J. Smiley, *Entailment and Deducibility*, „Proceedings of the Aristotelian Society” New Series, 59, 1958/1959, s. 233–254.

<sup>17</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 9.

zdania *z istnieje* oraz *w istnieje* są koniecznie prawdziwe. Rozważmy taką relację  $\mathcal{R}$  w klasie bytów koniecznych<sup>18</sup>, która spełnia  $x\mathcal{R}w$ . Oczywiście taka relacja istnieje. Załóżmy dodatkowo, że klasa tych bytów, które są w relacji z  $w$ , jest jednoelementowa (złożona tylko z  $x$ ). Wówczas, pisze Plantinga: *Byt, który pozostaje w relacji  $\mathcal{R}$  z bytem  $w$ , jest na mocy założenia bytem koniecznym i dlatego zdanie: Byt, który pozostaje w relacji  $\mathcal{R}$  z  $w$  istnieje powinno implikować (nawet przy rozpatrywaniu implikacji innej niż implikacja ścisła) zdanie  $w$  istnieje*. Na mocy punktu 1) definicji bytu koniecznego *per aliud* wnosiśmy zatem, że  $w$  jest bytem koniecznym *per aliud*. Stąd natychmiast otrzymujemy (na mocy punktu 2) powyższej definicji), że  $y$ , który jest z  $w$  identyczny, jest także bytem koniecznym *per aliud*. W analogiczny sposób możemy dojść do wniosku, że i  $x$  jest bytem koniecznym *per aliud*. Zatem tu także otrzymujemy wniosek mówiący, że istnienie przynajmniej dwóch bytów koniecznych implikuje nieistnienie bytów koniecznych *per se*, co jest dla św. Tomasza nie do zaakceptowania<sup>19</sup>. Plantinga przyznaje, że w żaden sposób nie potrafi uzasadnić poczynionego przez Akwinatę rozróżnienia na byt konieczny *per aliud* i byt konieczny *per se*, jeśli za konieczność uznamy konieczność logiczną. Nie skłania go to jednak do przyjęcia innej definicji bytu koniecznego.

W swej krytycznej analizie dowodu kosmologicznego Akwinaty Plantinga nie wychodzi poza część argumentacji odpowiadającą punktom od (a) do (i) w przedstawionym powyżej schemacie. Przyjmujemy twierdzenie zawarte w punkcie (a) – *w świecie istnieją byty przygodne w uprzednio ustalonym znaczeniu* za oczywiste. Teza ta uznawana przez św. Tomasza (podziela ją również Plantinga) jest jądrem całej jego metafizyki<sup>20</sup>. Tomasz uważał bowiem za św. Augustynem, że „Myśl nie może poznać ciała; tylko zmysły mogą widzieć to, co cielesne”<sup>21</sup>, a więc poznanie bytów przygodnych, o których tu wspomina, dokonuje się zmysłami, nie duszą. Zwalczał tym samym dążącego do pewności w poznawaniu

<sup>18</sup> Jeżeli  $K$  będzie oznaczać rodzinę bytów koniecznych, to przez relację  $\mathcal{R}$  rozumiemy dowolny podzbiór iloczynu kartezjańskiego  $K \times K = \{(x, y) : x, y \in K\}$ , to znaczy  $\mathcal{R} \subset K \times K$ . Własność  $(x, y) \in \mathcal{R}$  zapisujemy symbolicznie  $x\mathcal{R}y$ .

<sup>19</sup> Naturalne wydaje się tu pytanie, czy Akwinacie nie wystarczyłby jeden byt konieczny. Gdyby Tomasz przyjmował istnienie jednego bytu koniecznego, niepotrzebne byłoby wyodrębnienie bytów koniecznych *per aliud* i *per se*.

<sup>20</sup> Pisze na ten temat É. Gilson: „Zwracano już nieraz uwagę na to, że na czoło całej metafizyki św. Tomasza, a więc również i jego filozofii, wysuwa się jego koncepcja rzeczywistości i bytu” (zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, Warszawa, IW PAX, 1998, s. 41 i tamże zawarte referencje do innych pozycji).

<sup>21</sup> Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi*, tł. A. Świderkówna, Warszawa, PWN, 2010, s. 23.

prawdy Platona, przecząc przekonaniu, że to nie postrzegalne ciała, ale niematerialne idee są uchwycone w naszych myślach. Akwinata uzasadnia to w następujący sposób: „[...] jeśli owe gatunki są niematerialne i nieporuszalne, to wiedza jest pozbawiona poznania ruchu i materii (a to jest właściwe dla filozofii przyrody)”<sup>22</sup>.

Zostawmy ten problem i ponownie przyjrzyjmy się implikacji: z „(b) wynika (c)”. Już wcześniej zauważyliśmy, iż to rozumowanie na pierwszy rzut oka wydaje się błędne. Dokonuje się przestawienie kolejności występujących w nim kwantyfikatorów. Czy tak wytrawny myśliciel jak Akwinata mógł dopuścić się tak elementarnego błędu? Plantingi nie przekonuje argumentacja Gilsona, który wskazuje na zwięzły i uproszczony styl Tomaszowej argumentacji<sup>23</sup>. Słusznie jednak zauważa, że powyższa implikacja, choć niebędąca egzemplifikacją prawa logicznego, może pozostać prawdziwa. Rzeczywiście, rozważmy analizowany już wcześniej przykład z zamienioną relacją „mniejsze” (<) na relację „większe bądź równe” (≥). Wówczas zdanie prawdziwe:

$$\forall x \in \mathbb{N} \exists y \in \mathbb{N} x \geq y,$$

po zmianie kwantyfikatorów pozostanie zdaniem prawdziwym:

$$\exists y \in \mathbb{N} \forall x \in \mathbb{N} x \geq y.$$

(Wystarczy wziąć  $y = 1$ ). Czy z taką samą sytuacją mamy do czynienia tutaj? Plantinga nie daje odpowiedzi na to pytanie. Nawiązuje w tym miejscu do innej kwestii, według niego nierozzerwalnie związanej z rozważaną implikacją, a mianowicie do długości istnienia świata. Problem ten Tomasz porusza w kwestii 46<sup>24</sup>. Plantinga uważa, że

<sup>22</sup> Tomasz z Akwinu, *ST*, 1, q. 84, a. 1 (wyd. pol. – t. 6, s. 175).

<sup>23</sup> É. Gilson pisze: „Ogólnie rzecz ujmując, w Sumie Teologicznej dowody wyrażone są w formie raczej zwięzłej i uproszczonej (nie zapominajmy, że była przeznaczona dla początkujących)” – *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 78.

<sup>24</sup> Tomasz pisze: „Na to, że świat miał początek, nie można otrzymać dowodów ze strony samego świata. Czemu? Bo podstawą dowodzenia jest ‘czym coś jest’. Każda zaś rzecz, w tym, co stanowi treść jej gatunku, abstrahuje od przestrzeni i czasu; z tego też powodu mówi się: ‘powszechniki są wszędzie i zawsze’. Nie można więc ściśle rozumowo udowodnić, że człowiek, niebo lub kamień nie istniały zawsze. Nie można także udowodnić tego od strony przyczyny sprawczej, która w działaniu kieruje się wolą. Nie można bowiem rozumem przeniknąć woli Boga, chyba tylko co do tego, czego Bóg chce bezwzględnie koniecznie; ale, jak to się już rzekło, do tego nie należy to, czego Bóg chce – jeśli idzie o stworzenia. Wola jednak Boga może być człowiekowi odkryta przez objawienie, które jest podstawą wiary. Stąd [prawda], że świat miał początek, jest przedmiotem wiary, nie zaś przedmiotem dowodzenia lub wiedzy” (*ST*, 1, q.

trzeba rozważyć oddzielnie dwa przypadki: byty przygodne istnieją od zawsze i zaprzeczenie tego sądu mówiące, że byty przygodne istnieją przez skończony odcinek czasu. Dziś wobec osiągnięć współczesnego przyrodoznawstwa, a w szczególności Eisteinowskiej teorii względności, która związała nierozzerwalnie czas z materią, relatywizując jego uprzednio absolutny charakter, pojawiają się problematyczne zagadnienia nieistniejące na gruncie podzielanych przez św. Tomasza przekonań o istnieniu abstrahującego od przygodnego świata czasu.

Przyjmując założenie, że świat bytów przygodnych jest skończony w czasie, Plantinga próbuje doprecyzować rozumowanie św. Tomasza w następujący sposób: istnieje wówczas byt przygodny, oznaczmy go przez C, który, wobec tego, że uniwersum bytów przygodnych jest skończone w czasie, sam w pewnym momencie zaczął istnieć i do istnienia nie został powołany przez uprzedni w stosunku do niego inny byt przygodny. Dodając do tego zasadę przyczynowości, a więc zakładając, iż wszystko to, co zaistniało, bierze swój początek od czegoś już istniejącego, dochodzimy do wniosku, że istnieje inny byt, nazwijmy go B, stanowiący przyczynę istnienia C. B nie może być bytem przygodnym, musi więc być bytem koniecznym. Całe to rozumowanie oparte jest na zasadzie przyczynowości, którą zresztą św. Tomasz uznaje za oczywistą. Jednak Plantinga podnosi pewne zastrzeżenia odnośnie do jej samooczywistości<sup>25</sup>. Choć ta zasada jawi się samooczywistą, to jego zdaniem bez narażania się na logiczną sprzeczność można sobie wyobrazić, że jakieś byty mogą zacząć istnieć samoczynnie (ang. *pop into existence*), a więc bez jakiegokolwiek zewnętrznego przyczyny. Trudno w tej możliwości znaleźć jakąś logiczną niespójność<sup>26</sup>. Znowu jednak trzeba zauważyć, że dla zachowania rozumowania św. Tomasza wystarczy, żeby zasada przyczynowości była prawdziwa i wcale nie musi być logicznie konieczna. O ile Plantinga jest gotowy kwestionować jej logiczną konieczność, o tyle nie potrafi wykazać jej nieprawdziwości. W tej kwestii pozostaje zupełnie bezradny, dlatego decyduje się prowadzić swoje analizy, zakładając, że zasada przyczynowości jest prawdziwa.

Drugą możliwością, nastrożającą zresztą znacznie więcej trudności, jest hipoteza wiecznego istnienia uniwersum bytów przygodnych. Określenie „wieczne” jest w tym miejscu nieadekwatne – oznacza ono ni mniej, ni więcej tylko tyle, że przed każdym odcinkiem

---

46, a. 2; wyd. pol. – t. 4, s. 45–46).

<sup>25</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 13.

<sup>26</sup> Tamże.

czasu, w którym istniały byty przygodne, można wskazać uprzedni w stosunku do niego okres, kiedy również istniały byty przygodne. Zauważmy, że tak określona „wieczność” nie jest tożsama z tym, co uznajemy za istnienie nieskończone w czasie<sup>27</sup>. Rozumowanie, które próbuje zasugerować Plantinga, wygląda następująco:

- Istnieją dzisiaj byty przygodne (Plantinga, podobnie jak św. Tomasz, przyjmuje stanowisko realizmu)<sup>28</sup>.
- W nieskończonym czasie każda możliwość musi zostać zrealizowana.
- Jeśli zatem wszystkie byty są przygodne (przypomnijmy – przygodność rozumieliśmy jako zaprzeczenie konieczności), to w pewnym momencie czasowym nic nie istnieje.
- Wszystko to, co zaistniało, bierze swój początek od czegoś już istniejącego (zasada przyczynowości).
- Jeżeli zatem w pewnej chwili nic nie istniało, to i w każdej chwili po niej następującej nic nie istnieje. Zatem i dziś nic nie istnieje, co przeczy naszemu doświadczeniu.
- Istnieje zatem byt konieczny.

Podsumowując, powiedzmy, że rozumowanie przed chwilą przeprowadzone prowadzi nas do wniosku, że także gdy przyjmiemy wieczne istnienie uniwersum bytów przygodnych, będzie musiał istnieć byt konieczny.

Wydaje się, że sednem powyższego rozumowania jest następująca argumentacja:

- (a) Świat istnieje wiecznie.
- (a') W nieskończonym czasie każda logiczna możliwość musi zostać zrealizowana.
- (ac) Każdy byt może nie istnieć.
- (cc) Dziś nic nie istnieje.

---

<sup>27</sup> Zwróćmy uwagę na analogię studiowanego zagadnienia z paradoksem Zenona z Elei. O ile tu sumujemy nieskończenie wiele odcinków czasowych, o tyle tam dodawaliśmy nieskończenie wiele długości odcinków przebytych w odpowiednich interwałach czasu. I tu, i tam prosty fakt z teorii szeregów nieskończonych pokazuje, że czas występujący w obu zagadnieniach nie musi być nieskończony.

<sup>28</sup> W ciekawych rozważaniach S. Świeżawski uzasadnia, że chcąc uprawiać metafizykę czy ontologię, inaczej postępować nie można. Realizm jest niezbędnym minimum, które trzeba przyjąć (zob. *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków, Znak, 2000, s. 98 i n.).

Według Plantingi cały podejmowany wysiłek powinien zostać skierowany na rozjaśnienie i poprawienie powyższego rozumowania. W pierwszym niezbędnym kroku, jego zdaniem, powinniśmy zastąpić zdanie **(ac)** przez

**(p)** Istnieje taka możliwość, że nic nie istnieje.

To prawdopodobnie miał Tomasz na myśli, kiedy twierdził w analizowanym fragmencie: „jeśli przeto wszystko może nie istnieć, to ongiś nic nie istniało ze świata...”. Czy jednak uzasadnione staje się przyjęcie powyższego twierdzenia? W tym punkcie zdaniem amerykańskiego filozofa natrafiamy na najłabsze ogniwo dowodu kosmologicznego. Podsumujmy zatem główną trudność, przed którą staje obrońca dowodu św. Tomasza. Idzie o uzasadnienie prawdziwości następującego rozumowania:

**(q)** Jeżeli dla każdego bytu  $x$  jest możliwe, iż  $x$  nie istnieje, to wówczas jest możliwe, że nic nie istnieje.

Plantinga widzi w tym twierdzeniu uszczegółowienie nieco ogólniejszej inferencji:

**(r)** Jeżeli dla każdego obiektu  $x$ , przebiegającego pewien ustalony zakres, jest możliwe, że  $x$  przysługuje  $P$ , to wówczas jest możliwe, że wszystkim obiektom z tego zakresu przysługuje  $P$ .

Zauważmy, że ten nieco ryzykowny zabieg, zwłaszcza po Kancie i całej dyskusji o tym, czy istnienie może być predykatem, wcale nie upraszcza sprawy. Plantinga jest oczywiście świadomy tego, że zdanie **(r)** nie jest zdaniem koniecznie prawdziwym. Rzeczywiście sam podaje przykład, który my zaprezentujemy w wersji uproszczonej; jeśli  $x$  będzie przebiegał zakres zbioru złożonego ze zdań tak prawdziwych, jak i fałszywych, to oczywiście jest możliwe, że wybrane przez nas zdanie  $x$  jest prawdziwe. W żadnym jednak razie nie możemy tego powiedzieć o wszystkich zdaniach z ustalonego zakresu. Istotnie, do zakresu będzie należało także zaprzeczenie zdania  $x$ . Zdanie **(r)** nie jest więc prawem logiki formalnej.

Reasumując, implikacja „z **(ac)** wynika **(p)**” nie jest prawem logiki formalnej – to uzasadniliśmy powyżej, ale trzeba pamiętać, że to nie przekreśla możliwości, iż **(p)** jest zdaniem prawdziwym. Byłoby tak, gdybyśmy potrafili wykazać konieczną prawdziwość zdania: *Jeżeli wszystkie byty są przygodne (mogą istnieć bądź nie istnieć), to wówczas nie*

jest możliwe, żeby nic nie istniało. Tego, zdaniem Plantingi, zrobić nie potrafimy. Dlatego autor *God and Other Minds*, pozostawiając tę kwestię nierozstrzygniętą, przyjmuje jako roboczą hipotezę Tomaszowe przekonanie o prawdziwości zdania (q).

Innym niejasnym punktem przedstawionej powyżej argumentacji jest sąd: W nieskończonym czasie każda możliwość musi zostać zrealizowana (a'). Spójrzmy na zdania (a) i (a'). Jeżeli założymy, że obydwa sądy są prawdziwe, otrzymamy sprzeczność. W istocie, sąd (a) nie jest koniecznie prawdziwy, więc jest logicznie dopuszczalne, że: uniwersum bytów przygodnych nie istniało wiecznie. Jeśli tak, to biorąc pod uwagę, że w nieskończonym czasie każda możliwość musi zostać zrealizowana, byty przygodne istnieją jedynie przez skończony odcinek czasu. Tej aporii uda się uniknąć, jeśli ograniczy się nieco zakres możliwości pojawiających się w sądzie (a').

Działania w tym kierunku rozpoczyna autor *God and Other Minds* od podania sugestywnego przykładu, który ma pomóc zrozumieć rodzaj ograniczeń nałożonych na dziedzinę obiektów możliwych. I tak, sąd mówiący o tym, że 5 stycznia 1862 roku o godzinie 5.00 Napoleon był pod Waterloo, jest sądem możliwym. Możliwe jest jednak, że wtedy Napoleona tam nie było. Mamy więc dwie możliwości, które się wzajemnie wykluczają, obydwie zatem nie mogą być zrealizowane. Pierwsza narzucająca się sugestia każe ograniczyć dziedzinę do sądów wolnych od jakichkolwiek czasowych odniesień. Plantinga wprowadza pojęcie sądu Q, który nazywa *opisem świata* (ang. *world description*). Aby przybliżyć jego definicję, oznaczmy przez S rodzinę wszystkich sądów podstawowych, to jest takich, że każdy możliwy sąd jest elementem tej rodziny albo jest równoważny koniunkcji bądź alternatywie sądów z tej rodziny. Sąd Q nazywamy opisem świata, jeśli: 1) Q jest koniunkcją złożoną ze zdań: *P jest zrealizowane* bądź *P nie jest zrealizowane*, gdzie P może być dowolnym sądem z rodziny S; 2) Q orzeka (że jest zrealizowane bądź nie) o każdym zdaniu z rodziny S; 3) sąd Q jest niesprzeczny.

Plantinga próbuje przeformułować punkt (a') w następujący sposób:

- W nieskończonym czasie, dla każdego opisu świata istnieje chwila, kiedy ów opis się realizuje (jest prawdziwy).

Bez trudu wskażemy taki opis świata, w którym nie istnieją byty przygodne, wystarczy bowiem przyjąć, że pośród zdań ów opis wyrażających pojawia się stwierdzenie mówiące o nieistnieniu bytów przygodnych. Zauważmy, że z samej definicji przygodności natychmiast



wynika, iż taki sąd jest elementem rodziny sądów podstawowych **S**. Przyjmując teraz wieczne istnienie świata, wnosimy, że w pewnym momencie jego trwania nie istnieją byty przygodne. Ponieważ dziś byty przygodne istnieją (kiedyś nie istniały), więc przyjmując zasadę przyczynowości, otrzymujemy istnienie bytu koniecznego. Zobaczmy, iż cały czas bezwiednie przyjmujemy, że moment realizacji opisu świata zakładającego nieistnienie bytów przygodnych zrealizował się już w przeszłości. A może mamy go wciąż przed sobą?

Także i ta próba przeformułowania zdania (**a'**) okazuje się chybiona. Wyobraźmy sobie bowiem (za przykładem Plantingi) jakąś własność **R** przypisywaną bytowi przygodnemu wtedy i tylko wtedy, gdy jest on elementem pewnej rodziny, powiedzmy **S**, złożonej z takich bytów przygodnych, że w każdej dowolnej chwili czasu  $t$  przynajmniej jeden element tej rodziny istnieje. I dalej, jeśli założymy wieczne istnienie świata, a co za tym idzie – istnienie chwili, w której realizuje się taki opis świata, który zakłada nieistnienie bytów przygodnych, to oczywiście własność **R** nie może zostać zrealizowana w żadnym momencie czasu. Zatem w żadnym momencie czasu nie może zostać zrealizowany jakikolwiek opis świata, który wśród swych zdań podstawowych zawiera: **R jest realizowane**.

Dalej autor *God and Other Minds* ucieka w jeszcze bardziej subtelne rozważania, stawiając sobie za cel wykluczenie z dopuszczalnego opisu świata zdań o podobnym charakterze jak to przed chwilą rozważane. W tym celu zawęży dziedzinę sądów **Q** zawartych w opisie świata, dopuszczając jedynie zdania: *wszystko ma własność P*, *nic nie ma własności P*, *coś ma własność P*, *coś nie ma własności P*. Dodatkowo własności muszą być, jak to określa Plantinga, *nietemporalne* (ang. *nontemporal*), a więc takie, dla których potrafimy znaleźć dwie chwile czasowe  $t$  oraz  $t'$ , że zdania: *Coś w chwili  $t$  ma tę własność* oraz *Nic w chwili  $t'$  nie ma tej własności*, nie są logicznie sprzeczne. Jako przykład własności, która nie spełnia powyższego wymagania, Plantinga podaje „istnienie wieczne”. Oczywiście, założenie, że w chwili  $t$  istnieje coś, co ma własność wiecznego istnienia, implikuje istnienie tego czegoś również w chwili  $t'$ . Plantinga szybko dochodzi do wniosku, że ta koncepcja zawodzi. Podaje stosowny przykład<sup>29</sup>. Rozpatrzmy własność **AW**, którą nazwiemy *afirmująco-wykluczającą*, a która zdefiniowana jest w następujący sposób: coś będzie miało własność **AW**, jeśli to coś ma własność **A** i wszystko poza nim nigdy nie ma własności

<sup>29</sup> A. Plantinga podaje przykład definicji dwu nietemporalnych własności, których zaistnienie w jakiegokolwiek chwili czasu się wzajemnie wyklucza – zob. *GaOM*, s. 18. My z kolei podamy dość ogólny przepis na konstrukcję tego typu własności.

W, dla dowolnych ustalonych własności nietemporalnych A i W. Jeśli teraz przyjmiemy dwie takie własności; pierwszą z nich  $AW_1$ , która orzeka, że coś ma własność A i nic poza nim nigdy nie ma własności W, i drugą  $AW_2$  mówiącą, że coś ma własność W i nic poza nim nigdy nie ma własności A, to dojdziemy do przekonania, iż dwa różne opisy świata – jeden z nich zawierający sąd *coś ma własność  $AW_1$*  i drugi *coś ma własność  $AW_2$*  – nie mogą zostać zrealizowane w żadnych momentach czasowych. Dla zupełności argumentacji pokażmy na koniec, że  $AW_1$  i  $AW_2$  są własnościami nietemporalnymi w rozumieniu Plantinga. Istotnie, w tym celu wystarczy jedynie zauważyć, że dowolna własność afirmująco–wykluczająca – coś ma własność A i wszystko poza nim nigdy nie ma własności W – będzie własnością nietemporalną, jeśli A będzie własnością nietemporalną.

I ta próba zredefiniowania zdania (a') kończy się niepowodzeniem. Plantinga przyznaje się ostatecznie do porażki w interpretacji tego ważnego miejsca dowodu św. Tomasza. Bez pokonania tej trudności cała argumentacja Akwinaty okazuje się dalece nieprzekonywająca.

W końcowej części tych rozważań Plantinga, podążając za sugestią Petera T. Geacha<sup>30</sup>, proponuje osłabić zdanie (a'): W nieskończonym czasie każda logiczna możliwość musi zostać zrealizowana i zamiast niego przyjąć:

(s) W nieskończonym czasie każdy przedmiot, który może przestać istnieć, w pewnym momencie nie będzie istniał.

Z tego oczywiście nie wynika, że wszystkie przedmioty nie będą istnieć w tym samym momencie czasu<sup>31</sup>, jednak Geach proponuje potraktować cały Wszechświat jako szczególny przedmiot<sup>32</sup>. Na pierwszy rzut oka ta sugestia może się wydawać pomocna. Ma rację Plantinga, twierdząc, że jej użyteczność jest tylko pozorna. Cóż miałyby znaczyć: „Wszechświat nie istnieje w pewnej chwili t?” Jeżeli Wszechświat zdefiniujemy jako obiekt w sensie kolektywnym, trudno sobie wyobrazić, aby można było inaczej, nieistnienie oznaczałoby nieistnienie każdego z przedmiotów składających się na Wszechświat. I na odwrót, do istnienia Wszechświata w danej chwili wystarczałoby istnienie wtedy jakiegokolwiek bytu

<sup>30</sup> P.T. Geach, G.E.M. Anscombe, *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, IW PAX, 1981, s. 115.

<sup>31</sup> Zob. wcześniejszą analizę na temat błędu zamiany dużego kwantyfikatora z małym.

<sup>32</sup> Geach pisze, że to św. Tomasz traktuje Wszechświat jako jeden wspaniały wielki przedmiot (ang. *one great big object*).

przygodnego. Wówczas musielibyśmy zaakceptować następujące zdanie:

- Jeżeli jest możliwe, żeby nie istniał żaden przedmiot (byt) przygodny, to w nieskończonym czasie będzie taka chwila, że nic przygodnego nie będzie istnieć.

Ale samo istnienie bytów przygodnych dla św. Tomasza jest faktem przygodnym<sup>33</sup>, więc z powyższej implikacji otrzymujemy, że tak naprawdę uniwersum bytów przygodnych nie istnieje wiecznie. Prowadzi nas to do sprzeczności, jak bowiem pamiętamy, nasze rozważania prowadziliśmy przy założeniu wiecznego istnienia świata przygodnego.

Ostatnia próba zrozumienia trzeciej drogi św. Tomasza podjęta przez Plantinę oparta jest na zabiegu uwarunkowania formuły (s) zdaniem mówiącym, że byt konieczny nie istnieje. Istotnie, zamiast zdania (s) przyjmuje się:

- (t) Jeżeli nie istnieje byt konieczny, to w nieskończonym czasie każdy przedmiot, który może przestać istnieć, w pewnym momencie nie będzie istniał.

Wydaje się, że dalsze rozważania nieprecyzyjnej implikacji: „z (b) wynika (c)” są zbędne. Zauważmy bowiem, że jeżeli Wszechświat uznamy za jeden przygodny obiekt (w sensie kolektywnym), to znaczy taki, który może przestać istnieć, wówczas nasze zdanie (t) jest po prostu równoważne twierdzeniu: *obiekty przygodne istnieją wiecznie pod warunkiem, że istnieje byt konieczny*. Jest to więc niemal dokładnie to, co chcemy uzasadnić, zatem ta droga wiedzie nas donikąd.

Raz jeszcze przypomnijmy strukturę prowadzonego rozumowania: Najpierw rozważany jest przypadek zakładający istnienie skończone w czasie uniwersum bytów przygodnych. Prowadzi to do istnienia bytu koniecznego i choć rozumowanie nie ma charakteru logicznej konieczności, trudno wykazać jego nieprawdziwość. Znacznie więcej trudności nastreśla konieczność zrozumienia drugiej możliwości, a więc przypadku, gdy uniwersum bytów przygodnych jest wieczne, i wykazanie prawdziwości sądu: *Jeżeli uniwersum bytów przygodnych jest wieczne, to istnieje byt konieczny*. Tego Plantinga nie zdołał jednak wypełnić.

---

<sup>33</sup> O cechach poznania Boga i istot stworzonych Tomasz pisze w *ST*, 1, q. 14, a. 3; wyd. pol. – t. 2, s. 19–20.

## 1.2. Krytyka Plantingowskiej analizy

Naszą krytykę interpretacji Tomaszowego dowodu kosmologicznego przedstawioną przez Plantingę podzielimy na dwa etapy. Pierwszy etap, bardziej podstawowy, będzie próbą spojrzenia z zewnątrz na analizy amerykańskiego filozofa. Tak naprawdę sprowadzi się on do podważenia przyjętej przez Plantingę definicji bytu koniecznego. Wykażemy, że jego definicja nie ma uzasadnienia w pismach św. Tomasza.

Drugi etap – krytyka wewnętrzna – zajmie się bardziej szczegółową kwestią. W argumentacji Plantingi wskażemy rozstrzygnięcie definicyjne, które naszym zdaniem jest daleko idącym uproszczeniem. Mamy na myśli takie określenie logicznej możliwości, która nie pozwoliłaby bytowi możliwemu w nieskończonym czasie nie zostać zrealizowaną. Korzystając z podstawowych pojęć teorii prawdopodobieństwa, pokażemy, że uprawniona jest inna interpretacja naszym zdaniem bardziej odpowiednia niż ta dokonana przez Plantingę.

### 1.2.1. Krytyka zewnętrzna

Nasze analizy powinniśmy rozpocząć od przypomnienia przyjętej definicji bytu koniecznego. Plantinga byt konieczny rozumiał jako byt logicznie konieczny. Bóg, którego istnienia dowodzi św. Tomasz, to przede wszystkim Bóg logicznej konieczności. Zatem zdanie *Bóg istnieje* jest zdaniem koniecznie prawdziwym, a więc jego zaprzeczenie to czysty nonsens. Teza o logicznej konieczności ma w teizmie kilka źródeł. Nie jest naszym celem przeprowadzać historyczne badania kontekstu, w którym się ona pojawiła, nie ulega jednak wątpliwości, że jest bezpośrednio związana z podzielanym przez wyznawców wielu religii, w tym tych trzech podstawowych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, przekonaniem o nieograniczonej wyższości Boga nad światem stworzonym. Zapewne to przekonanie zrodziło kiedyś teologię apofatyczną, ono też spowodowało u jednego z najciekawszych współczesnych myślicieli religijnych – Abrahama Joshuy Heschela – tak częste posiłkowanie się słowem *ineffable* – niewymowny, nieopisany, niewysłowny. Wyższość Boga ujawnia się na wielu płaszczyznach. Jedną z podstawowych jest ta związana z Bożą odwiecznością. Bóg jest odwieczny, istniał od zawsze, a jego istnienie nie będzie miało końca.

Przypisywanej Bogu logicznej konieczności nie można oddzielić od psychologicznych cech samych wyznawców teizmu. Bóg, będąc obiektem westchnień i religijnych uniesień

wierzącego w niego, jest też jego powiernikiem – Osobą nie tylko godną najwyższej czci, ale także kimś, w kim pokłada się nieskończone zaufanie. Zresztą trudno, żeby było inaczej, to zrozumiałe, że odkrywając naszą nieskończoną zależność od Stwórcy, w nim pokładamy całe nasze zaufanie. Być może mamy więc do czynienia z prostym mechanizmem myślenia życzeniowego – ktoś, kto dla nas i dla naszego życia ma tak ogromne znaczenie, jest w naszym świecie konieczny. Powiedzielibyśmy – logicznie konieczny.

To, o czym napisaliśmy powyżej, koresponduje z przekonaniami Johna J.C. Smarta, który w artykule *The Existence of God*<sup>34</sup> zauważył, że przypisywaną Bogu konieczność logiczną przyrównać można do statusu, jaki przysługuje nieprzekraczalnej prędkości światła w teoriach współczesnej fizyki. Jest to postulat teorii, którego zaprzeczenie doprowadziłoby do wielu niekoherentności na gruncie tej teorii. Można jednak wyobrazić sobie i badać teorie, które go nie zawierają<sup>35</sup>. Pisał Smart: „Podobnie (jak z tym postulatem) nie jest logicznie konieczne, żeby Bóg istniał. Gdybyśmy jednak dopuszczali możliwość, że może być inaczej, rażąco by to naruszało strukturę naszego życia religijnego”<sup>36</sup>. Zdaniem australijskiego filozofa, Akwinata rozumiał konieczność Boga właśnie jako logiczną konieczność<sup>37</sup>. To doprowadziło Smarta do całkowitego odrzucenia argumentu kosmologicznego jako rozumowania zbudowanego na fałszywej i absurdalnej przesłance. Pojęcie „bytu logicznie koniecznego”, jego zdaniem, samo sobie przeczy. Oprócz Plantingi i Smarta wskazać możemy całą plejadę filozofów<sup>38</sup> rozumiejących podobnie dowód kosmologiczny św. Tomasza z Akwinu.

---

<sup>34</sup> J.J.C. Smart, *The Existence of God*, „Church Quarterly Review” 156, 1955: 194, zob. także A. Flew, A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM, 1955, będziemy cytowali tę pozycję.

<sup>35</sup> Niedawno obiegła świat wiadomość o eksperymencie, w czasie którego udało się zmierzyć prędkość neutrinów. Częsteczki te miały się poruszać szybciej niż światło. Pozostawiając na boku jako mniej interesującą dla nas kwestię rzetelności eksperymentu, zauważmy całkowicie niedogmatyczne traktowanie przez fizyków postulat o nieprzekraczalności prędkości światła.

<sup>36</sup> J.J.C. Smart, dz. cyt., s. 40.

<sup>37</sup> „And by ‘a necessary being’ the cosmological argument means ‘a logically necessary being’, i.e. a being whose non-existence is inconceivable in the sort of way that a triangle’s having four sides is inconceivable” (J.J.C. Smart, dz. cyt., s. 35–39).

<sup>38</sup> Np. P. Edwards pisał: „Mówić, że istnieje byt konieczny, to tyle samo, co twierdzić, iż zaprzeczenie jego istnieniu byłoby sprzecznością” (Wprowadzenie do rozdziału *The Existence of God* w A. Pap, P. Edwards, *A modern Introduction to Philosophy*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1957, s. 455). W podobnym duchu wypowiadał się R.W. Hepburn w *Christianity and Paradox* (London, Penguin, 1958), który rozumowanie św. Tomasza streścił następująco: „Trzecia droga św. Tomasza [...] posługuje się pojęciami ‘przygodne’ i ‘konieczne’. Przygodne jest to, co istnieje, ale istnieć nie musi. Z kolei konieczne jest to, co musi istnieć i niepodobna, żeby było inaczej [...]. Dlatego możemy zrekapitulować argumentację Tomasza w następujący sposób: «Zdanie ‘Bóg istnieje’» jest koniecznie prawdziwe. To znaczy, zaprzeczenie istnieniu Boga prowadzi do logicznej sprzeczności”.

Plantinga nie dopuszcza innej możliwości rozumienia bytu koniecznego niż logiczna konieczność. Ta jego jednostronność razi, zwłaszcza w obliczu błyskotliwej krytyki Patersona Browna<sup>39</sup>. Nim pochylimy się nad nią nieco bardziej, przedstawmy jej główną myśl: Brown uważa, że Tomaszowe rozumienie Boga było inne, niż próbuje się nam przedstawić. Przyjęcie, że Bóg-byt konieczny to byt logicznie konieczny, czyni *de facto* z jego argumentacji kosmologicznej dowód ontologiczny, a z pewnością nie taki był zamysł Doktora Anielskiego.

W cytowanej pracy Brown trafnie zauważa, że dowód kosmologiczny sprowadza się do trójczałonowej argumentacji:

- (1) Jeżeli coś istnieje, to musi istnieć byt logicznie konieczny.
- (2) Coś istnieje.
- (3) Dlatego musi istnieć byt logicznie konieczny.

W jego opinii dwa pierwsze elementy powyższego rozumowania są zbędne, a całość to zakamuflowany dowód ontologiczny. Jeśli teraz utożsamimy byt logicznie konieczny z Bogiem, otrzymamy dowód ontologiczny na istnienie Boga – dowód *a priori*, nie zaś *a posteriori*. Jeden z najwybitniejszych znawców spuścizny Tomasza, francuski filozof i mediewista Étienne Gilson, zauważa, że z dwóch możliwych sposobów dowodzenia istnienia Boga, to jest: wychodząc od istoty, dochodząc do istnienia (dowody ontologiczne – szukające w pojęciu Boga argumentu na rzecz istnienia), bądź wychodząc od istnienia i dochodząc do jego istoty (dowody, które nie są ontologiczne), św. Tomasz wybrał tę drugą drogę<sup>40</sup>. Rozumienie Boga jako jedynie bytu logicznie koniecznego trudno pogodzić z przekonaniem Gilsona, nie sposób bowiem, opierając się na słowach Tomasza *explicite* wypowiedzianych chociażby na kartach *Summy teologii*, zgodzić się, że byty konieczne to te, które nie mogą nie istnieć – ich nieistnienie jest logicznie niemożliwe. Szczególnie wyraźnie widać to w krytyce Arystotelesa twierdzącego, że samo istnienie bytów koniecznych w świecie dowodzi jego wieczności. Właściwie całe rozważania prowadzone w kwestii 46 *Prima Pars* poświęcone są temu zagadnieniu<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> P. Brown, *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, „The Philosophical Review” 73, 1964, s. 76-90.

<sup>40</sup> É. Gilson, dz. cyt., s. 76.

<sup>41</sup> Św. Tomasz, polemizując z Arystotelesem, zauważa: „Taki, co ma moc istnieć zawsze, odkąd ma tę

Należy uczciwie przyznać, że Plantinga był świadomy trudności, jakie to rozumienie przynosi, wystarczy wspomnieć przedstawione w pierwszej części tego rozdziału kłopoty z określeniem konieczności *per aliud* i *per se*. Kwestię tę pozostawił całkowicie nierozstrzygniętą, a ona wydaje się tu podstawowa. Sygnalizował wprowadzić propozycję rozwiązania pojawiającą się w cytowanym już artykule Browna, czynił to jednak bez przekonania, uznając ją za mglistą i nieprecyzyjną. Nie przemawiała do niego hipoteza postulująca rozumienie konieczności bytu w duchu Arystotelesowskim: byt konieczny to taki, który nie może doświadczyć żadnych istotnych zmian dopuszczanych w Arystotelesowskiej teorii materii i formy, potencjalności i aktualności oraz prostoty i złożoności. Byt konieczny może podlegać zmianom warunkowanym naturalnymi przyczynami, nie może jednak na ich skutek przestać istnieć. Nie może także zaistnieć w naturalny sposób; owo zaistnienie byłoby zmianą na gruncie fizyki Arystotelesa. Wiele miejsc w *Summie teologii* wykazuje daleką zbieżność ze stanowiskiem Arystotelesa. Jedyna rozbieżność, wspomnieliśmy już o tym powyżej, dotyczyła możliwości stworzenia *ex nihilo* i anihilacji<sup>42</sup>.

W *Summie teologii* można odnaleźć takie fragmenty, gdzie Tomasz czyni wyraźne różnienia pośród bytów koniecznych. W teologii Akwinaty nie tylko Bóg ma status bytu koniecznego, konieczne jest istnienie aniołów, materii pierwszej, duszy czy ciał niebieskich. Zostały one stworzone *ex nihilo* przez niestworzony byt konieczny – Boga, który jest także w stanie dokonać ich całkowitej anihilacji. Plantinga w swojej analizie przez zdefiniowanie bytu koniecznego, tak jak to uczynił ( $x$  jest bytem koniecznym  $\equiv$  zdanie  $x$  istnieje jest logicznie prawdziwe), zdecydowanie odszedł od ducha i zamysłu autora rozważanego dowodu kosmologicznego. Analiza ta była nie tyle zrekonstruowaniem myśli św. Tomasza, ile nieudaną próbą narzucenia na rozważania perspektywy autora. Prezentując nam swoje poglądy, Plantinga nie zadbał nawet o skonfrontowanie ich przez rzeczową dyskusję z ideami Doktora Anielskiego.

---

moc, nie może raz być, raz nie być; nim jednak miał ową moc, nie istniał. A racja podana przez Arystotelesa zasadniczo nie dowodzi, że byty niezniszczalne nie zaczęły istnieć, a tylko że nie zaczęły istnieć w sposób naturalny, tak jak zaczyna istnieć wszystko, co powstaje i ginie”. I dalej: „Arystoteles w pierwszym dziele twierdzenie swoje, że materia jest niezrodzona, dowodzi argumentem: bo nie ma podmiotu, z którego by powstała; w drugim swoje twierdzenie, że niebo jest niezrodzone, dowodzi argumentem: bo nie istnieje przeciwieństwo, z którego by się zrodziło. Jasno z tego widać, że oba argumenty prowadzą do jednego tylko wniosku, mianowicie że materia i niebo nie zaczęły istnieć poprzez rodzenie - jak to niektórzy mniemali, zwłaszcza odnośnie do nieba. My zaś mówimy, że materia i niebo, jak to widać z powyższego, zostały powołane do bytu poprzez stwarzanie” (*ST*, 1, q. 46, a. 1; wyd. pol. – t. 4, s. 41).

<sup>42</sup> Stanowisko Arystotelesa w tej kwestii znaleźć można na przykład w: Arystoteles, *O niebie*, tł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa, PWN, 1992.

## 1.2.2. Krytyka wewnętrzna

Pokażną część przedstawionych rozważań Plantingi zajmują próby zrekonstruowania zdania:

(a') W nieskończonym czasie każda logiczna możliwość musi zostać zrealizowana, tak aby było ono spójne z pozostałymi sądami przypisywanymi Tomaszowi. Zdanie to wydaje się sądem analitycznym, jego treść wynika z definicji logicznej możliwości. Istotnie, jeśli za logicznie możliwe uzna się coś, co do swojej realizacji potrzebuje tylko dostatecznie długiego czasu, to zdanie (a') trzeba uznać za oczywiste. Dopuszczalna jest jednak probabilistyczna interpretacja możliwości i ją tu chcielibyśmy przedstawić. Plantinga wydaje się dość dobrze zorientowany w podstawach rachunku prawdopodobieństwa, który zresztą z powodzeniem stosował w swoich pracach<sup>43</sup> – tym bardziej musi więc dziwić, że nie dostrzegł możliwości zastosowania probabilistycznej interpretacji w rozważanym zagadnieniu. Zanim napiszemy, jak ta interpretacja mogłaby wyglądać, powiedzmy kilka słów o samej teorii prawdopodobieństwa. Dzisiejszy rachunek prawdopodobieństwa to jedna z piękniejszych dziedzin współczesnej matematyki. Nadana jej w połowie ubiegłego stulecia aksjomatyczna postać – aksjomatyzacja Kołmogorowa – sprawia, że stanowi on część szerszej teorii – teorii miary. Podstawowymi pojęciami, którymi operuje rachunek prawdopodobieństwa, są: przestrzeń zdarzeń elementarnych, zwyczajowo oznaczana przez  $\Omega$ , rodzina pewnych podzbiorów przestrzeni (tzw. zdarzeń albo podzbiorów mierzalnych)  $\mathcal{F}$  i miara  $\mathbb{P}$ , zwana właśnie prawdopodobieństwem. Całość nazywamy *przestrzenią probabilistyczną*. Z naszego punktu widzenia najważniejsza wydaje się miara  $\mathbb{P}$ . W klasycznym, przed-Kołmogorowskim ujęciu, prawdopodobieństwo było utożsamiane z częstością występowania jakiegoś zdarzenia. To abstrakcyjne ujęcie uprawomocnia wykonanie bądź niewykonanie wielu operacji. Przyjmując aksjomaty dotyczące przestrzeni probabilistycznej, ograniczamy zakres zdarzeń, o których prawdopodobieństwo możemy pytać. Zauważmy, że podejmowane przez Plantingę próby ograniczenia zakresu możliwości do tzw. dopuszczalnych sądów będących opisem świata mogłyby na gruncie tej teorii znaleźć precyzyjną i formalną realizację<sup>44</sup>. Miara prawdopodobieństwa wprowadzona w uniwersum wszystkich

<sup>43</sup> Zob. np. *Probability and Defeaters*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 84 (3), 2003, s. 291–298 czy *The Probabilistic Argument from Evil*, „Philosophical Studies”, 35, 1979, s. 1–53.

<sup>44</sup> Naszą przestrzenią zdarzeń elementarnych mogłaby być na przykład wprowadzana w opisie świata rodzina  $S$ .



możliwości pozwalałaby „mierzyć” możliwości. I tak, jeśli teraz przez  $\Omega_M$  oznaczmy zbiór wszystkich możliwości, a przez  $\mathcal{F}_M$  pewną rodzinę podzbiorów  $\Omega_M$ , to dla każdego zbioru możliwości  $A$ ,  $\mathbb{P}_M(A)$  mierzyłoby prawdopodobieństwo, że któraś z możliwości ujętych w zbiorze  $A$  się urzeczywistni.

Jaki pożytek płynąłby z takiego ujęcia? Nim odpowiemy na to pytanie, rozważmy prosty eksperyment myślowy: Wyobraźmy sobie, że mamy wybrać w sposób losowy jeden punkt z odcinka. Oczywiście zdarzenie, że wybierzemy ten jeden, konkretny punkt jest nieprawdopodobne, choć oczywiście jakiś punkt losowo się wybierze. Inaczej wygląda sytuacja, gdy będziemy wybierali ze zbioru złożonego z dwóch punktów i wybór będzie się dokonywał w sposób całkowicie losowy. Zgodzimy się, że wówczas tak samo prawdopodobne jest wybranie zarówno jednego, jak i drugiego punktu. Powtarzając eksperyment wiele razy, za którymś razem każdy z dwóch punktów uda się wybrać. Z kolei wybór każdego punktu z odcinka jest także jakąś możliwością, choć próżno czekalibyśmy na zdarzenie, że uda nam się wybrać jeden, konkretny, ustalony punkt. Dzieje się tak dlatego, że prawdopodobieństwo wybrania każdego punktu jest równe zero.

Jeżeli teraz wrócimy do naszej przestrzeni  $\Omega_M$  wszystkich możliwości, możemy przyjąć, że prawdopodobieństwo zdarzenia, iż dana, konkretna możliwość, nazwijmy ją  $m$ , ze zbioru  $\Omega_M$  kiedykolwiek się zrealizuje (realizacja odpowiada wybraniu w naszym eksperymencie), będzie wyrażone przez wielkość  $\mathbb{P}(\{m\})$ . Teoria prawdopodobieństwa przynosi jedną zaskakującą informację – jeśli przyjmiemy, że liczba wszystkich możliwości jest nieprzeliczalna<sup>45</sup>, to wówczas będą istniały takie możliwości, których prawdopodobieństwo realizacji będzie wynosiło zero. Innymi słowy, pewne możliwości nie zostaną zrealizowane nawet w nieskończonym czasie.

Czy to, co napisaliśmy może pomóc w obronie dowodu kosmologicznego św. Tomasza? W żadnym razie, chodzi nam tu tylko o uzasadnienie tezy, którą postawiliśmy na początku tego rozdziału: Nie tylko załamuje się logika dowodu kosmologicznego na istnienie Boga, także jego krytyczna analiza dokonana przez Alvina Plantingę nie jest wolna od wieloznaczności.

---

<sup>45</sup> Mówimy, że zbiór jest nieprzeliczalny, jeżeli ma więcej elementów niż jest liczb naturalnych. Równoważnie możemy tę własność wyrazić, mówiąc, że nie da się wszystkich elementów tego zbioru ustawić w ciąg. Na temat mocy zbiorów zob. np. W. Sierpiński, *Cardinal and ordinal numbers*, Warszawa–Wrocław, PWN, 1958.

## Rozdział 2

# Dowód ontologiczny Anzelma z Canterbury

Tę część pracy poświęcimy analizie dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury. Alvin Plantinga wielokrotnie polemizował z przeciwnikami dowodów ontologicznych<sup>1</sup>, nic dziwnego więc, że dość powszechnie uznaje się go za zwolennika prowadzonej w tym duchu argumentacji<sup>2</sup>.

Przedstawmy dowód ontologiczny zamieszczony w drugim rozdziale *Proslogionu*:

„A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: 'coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane', rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w

---

<sup>1</sup> Plantinga w swoim piśmiennictwie filozoficznym wielokrotnie podejmował się krytycznej analizy argumentu ontologicznego. Według mojej wiedzy po raz pierwszy uczynił to w roku 1961 (zob. *A Valid Ontological Argument*, „The Philosophical Review” 70, 1961, s. 93–101), gdzie polemizował z obroną dowodu Anzelma przeprowadzoną przez Normana Malcolma (por. *Anselm's Ontological Argument*, „The Philosophical Review” 69, 1960, s. 41–62.) Znacznie bardziej pogłębione analizy znalazły się w *God and Other Minds* i to właśnie rozdziały tej monografii stanowią będą podstawę naszych rozważań. Polemika z Malcolmem zarysowana w jednej z pierwszych prac autora stanowiła treść podrozdziału przytoczonej monografii. Tezy tam zawarte będziemy konfrontować z opracowaniami zawartymi w *The Nature of Necessity*, a także *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974 (polskie wydanie *Bóg, wolność i zło*, tł. K. Gurba, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1995).

<sup>2</sup> J. Życiński we wprowadzeniu do polskiego przekładu *God, Freedom, and Evil* pisze: „Pośród wnikliwych analitycznych opracowań Plantingi w dorobku amerykańskiego filozofa pojawiają się tezy, których osobiście nie podzielam. W odróżnieniu od autora *The Nature of Necessity* nie przyjmuję żadnej postaci argumentu ontologicznego” (*Bóg, wolność i zło*, s. 18).

jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. Czymś innym bowiem jest to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to, co już wykonał, i poznaje, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest to jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie i w rzeczywistości”<sup>3</sup>.

## 2.1. Schematyczne ujęcie dowodu ontologicznego

Podobnie jak w przypadku dowodu kosmologicznego, krytyczną analizę argumentacji ontologicznej rozpoczyna jej schematyczne ujęcie. Bóg w tym ujęciu to „byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć”<sup>4</sup>, a samo ujęcie wygląda w następujący sposób:

- (1) Bóg istnieje jedynie w intelekcie.
- (2) Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie.
- (3) Istniejący byt posiadający wszystkie własności Boga może zostać pomyślany.
- (4) Byt, który ma wszystkie własności Boga i jeszcze istnieje w rzeczywistości, jest większy niż Bóg (wniosek z (1) i (2)).
- (5) Byt większy od Boga może zostać pomyślany (wniosek z (3) i (4)).
- (6) Jest nieprawdą, że może zostać pomyślany byt większy niż Bóg (na mocy definicji Boga).

---

<sup>3</sup> Św. Anzelm, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa, PWN, 1992, s. 145–146.

<sup>4</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 28.

(7) Jest zatem nieprawdą, że Bóg istnieje w intelekcie i nie istnieje w rzeczywistości (wniosek z (1)–(6)) – *reductio ad absurdum*.

Widzimy, że cała argumentacja Anzelma jest dowodem nie wprost. Istotnie, chcąc udowodnić zdanie **A**–*Bóg istnieje w rzeczywistości*, wychodzi się od jego zaprzeczenia: **nie A**–*Bóg istnieje jedynie w intelekcie*, a następnie wyprowadza się zdanie, co do którego nie ma wątpliwości, że jest ono fałszywe. Warto w tym miejscu wspomnieć o zabiegach prowadzących do nadania precyzyjnej, logicznej formy rozważaniom filozofa z Canterbury. Rozpoznajemy tam szczególnie wyraźnie typ argumentacji *reductio ad absurdum*<sup>5</sup>.

Autor *God and Other Minds* swoje rozważania rozpoczyna od kilku uwag dotyczących rozumienia pojęcia, które zostało użyte przez niego w analizie dowodu z *Proslogionu*. I tak, w punkcie (3) pojawia się dość nieprecyzyjny zwrot „może zostać pomyślany”. Plantinga pisze: „[...] powiedzieć, iż jakiś stan może zostać pomyślany, to tyle co stwierdzić, że zasady logiki nie wykluczają przypuszczenia o urzeczywistnieniu owego stanu”<sup>6</sup>. Dlatego zdanie (3) oznacza brak logicznej sprzeczności w przypuszczeniu, bądź przekonaniu, które może być jedynie artykułem wiary wypowiadającego go podmiotu, że istnieje byt posiadający wszystkie boskie atrybuty. Tak więc po prostu istnieje Bóg<sup>7</sup>.

## 2.2. Istnienie nie jest predykatem

Sformułowanie to stało się niemalże sloganem. Wielu myślicieli wyraża przekonanie, że kilkanaście linijek zawartych w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* przekreśliło definitywnie jakąkolwiek wartość dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury. Ich optymizmu nie podziela jednak spora rzesza filozofów, tytułem przykładu wymienimy nazwiska tych, z którymi w polemiczne dyskusje wchodzić będzie Plantinga. Są to: Charlie D. Broad, Alfered J. Ayer i John Wisdom. Nie ulega jednak wątpliwości, że obok słów wielkiego Królewianina nie można przejść obojętnie.

Rozdział czwarty poddziału trzeciego *Krytyki czystego rozumu* Immanuel Kant za-

---

<sup>5</sup> Por. np. R.M. Adams, *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, „The Philosophical Review” 80, 1971, s. 28–54.

<sup>6</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 29.

<sup>7</sup> Zasygnalizujmy tu jedynie, zostawiając bardziej szczegółowe polemiki na później, brak akceptacji wielu filozofów dla tej interpretacji Anzelmowego *non positi cogitari non esse* (zob. np. G.B. Matthews, *On Conceivability in Anselm and Malcolm*, „The Philosophical Review” 70, 1961, s. 110–111).

tytułował wymownie *O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga*<sup>8</sup>. Kwestią dowodów na istnienie Boga zajmował się on już znacznie wcześniej, wskazać tu można chociażby pochodzącą z tak zwanego okresu przedkrytycznego niewielką rozprawę pt. *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*<sup>9</sup>. Także tu twierdził, że istnienie nie jest predykatem<sup>10</sup>. Nie jest także określeniem rzeczy. Choć sam Plantinga w polemice z Kantem odnosi się jedynie do *Krytyki czystego rozumu*, my rozważymy jednak nieco bardziej wnikliwie poglądy filozofa z Królewca. Kant swoje rozważania rozpoczyna od analizy istnienia w ogóle. Zauważa, że nie każde pojęcie wymaga precyzyjnego ugruntowania w przyjętej definicji, naśladownictwo matematyki w filozofii w wielu przypadkach to chybiona praktyka. Z pojęciem istnienia sprawa jest jednak wyjątkowo złożona. Z jednej strony w wielu badaniach filozoficznych pojęcie to pojawia się w formie uproszczonej, jakby bezpośrednio przeniesionej z życia potocznego, z drugiej strony w studiach dotyczących bytu koniecznego i przygodnego posunięto się do tak subtelnych rozróżnień, że, zdaniem Kanta, ma się nie tylko wrażenie, że doszło do „niefortunnego udziwnienia”, ale przede wszystkim w oparciu o to wyciągnięte zostały błędne wnioski<sup>11</sup>. Problemu istnienia nie można pozostawić obojętnie, trzeba się nad nim pochylić; punktem wyjścia nie powinna być jednak formalna definicja. Kant deklaruje i pozostaje temu wierny w dalszych partiach swych rozważań, że będzie poszukiwać zrozumienia, „wpierw upewniwszy się, co można orzec twierdząco lub przecząco o przedmiocie wyjaśnienia”<sup>12</sup>. Tytuły kolejnych podrozdziałów pierwszej części skromnych rozmiarów dzieła zdają się potwierdzać przyjętą metodę. I tak, pierwszy podrozdział nosi znamieny tytuł: *Istnienie nie jest predykatem ani określeniem jakiejś rzeczy*. Teza zawarta w tytule, choć z pozoru dziwna i sprzeczna, jest zdaniem Kanta pewna. Obawiam się jednak, że jej dowód nie może usatysfakcjonować teisty poszukującego na gruncie logiki uzasadnienia dla swych

<sup>8</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa, PWN, 1986, t. II, s. 333.

<sup>9</sup> I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tł. zespół pod kierunkiem prof. M. Żelaznego, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2004.

<sup>10</sup> Podajmy tu definicję predykatu. W *Leksykonie pojęć filozofii analitycznej* czytamy: „Predykat: To, co w sądzie zostaje powiedziane o podmiocie. W logice tradycyjnej analizuje się elementy wewnątrz wypowiedzi, przy czym za podstawowe są uważane jedynie wypowiedzi postaci podmiot–łącznik–predykat. Podmiot wypowiedzi predykatowej wskazuje, do jakiego przedmiotu (*suppositum*) się ona odnosi, predykat wyraża pewną określoną własność podmiotu, jednak nie cały przedmiot. W sądzie podmiotowi przyznaje się (afirmatywnie) predykat lub mu się odmawia” (P. Prechtl, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tł. J. Bremer SJ, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2009, s. 215).

<sup>11</sup> I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa*, s. 47.

<sup>12</sup> Tamże, s. 48.

przekonań. Autor odwołuje się bowiem do Boga, jako bytu dającego istnienie światu. Bóg zna wszystkie predykaty bytów możliwych, a nieistniejących, w ich przedstawieniu nie brakuje żadnego z nich. Rzeczy rozpoznawane jako jedynie możliwe są identyfikowane właśnie przez zawarte w nich predykaty. Polemika z poglądami Kanta wykracza poza ramy tej rozprawy, zauważmy jednak, że mocnym założeniem jest supozycja o tożsamości predykatowej bytu możliwego i realnie istniejącego<sup>13</sup>. Skąd zatem bierze się często występujący błąd polegający na uznaniu istnienia za predykat? Wiąże się on bezpośrednio z doświadczeniem poznającego, a bardziej precyzyjnie ze źródłem poznania. Kant pisze wyraźnie: „Lecz istnienie w tych przypadkach, gdy pojawia się ono w potocznym użyciu jako predykat, nie jest predykatem rzeczy samej, lecz raczej myśli, którą mamy o niej”<sup>14</sup>. Błąd jest niebezpieczny tylko wówczas, gdy staramy się wywodzić istnienie z czystych pojęć. Tu Kant dodaje coś, co powinno nas szczególnie zainteresować: „[...] to zwykle ma miejsce, kiedy pragnie się dowieść absolutnie koniecznej egzystencji”<sup>15</sup>. Z całą pewnością można więc uznać ten pogląd twórcy filozofii transcendentnej za absolutną negację możliwości dowodu ontologicznego.

Inną kwestią, niekoniecznie najważniejszą, są wątpliwości, czy Kant miał w ogóle okazję poznać dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury. Dyskusja przeprowadzona w *Krytyce czystego rozumu* z pewnością odnosi się do argumentacji bronionej przez Kartezjusza<sup>16</sup>. Choć i tu pojawiają się spore wątpliwości<sup>17</sup>.

W *Jedyniej możliwej podstawie dowodu na istnienie Boga* Kant uważa, że sformułowanie „Bóg istnieje” jest mylące. Wolne od błędu jest wyrażenie „coś istniejącego jest Bogiem”, wyraźnie sugerujące relacyjność predykatów (w tym przypadku określających Boga, a więc zawartych w jego definicji) do absolutnie istniejącej rzeczy. Predykaty są

---

<sup>13</sup> Kant pisze: „Zanim odpowiem na pytanie, zaznaczam, że muszę odróżnić to, co jest ustanowione i to, jak jest ustanowione. Co się tyczy pierwszego, to w rzeczywistej rzeczy nie jest ustanowione nic więcej niż tylko w możliwej, ponieważ wszystkie określenia i predykaty rzeczywistej [rzeczy] można napotkać także w samej możliwości tejże” (I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa*, s. 52).

<sup>14</sup> Tamże, s. 49.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Kartezjusz zajmował się ontologicznym uzasadnianiem istnienia Boga w dwóch swoich dziełach: *Rozprawa o metodzie* i *Zasady filozofii*.

<sup>17</sup> G. Oppy pisze: „Nie jestem pewny, czy Kant rzeczywiście czytał oryginalne sformułowania Kartezjusza; jest w każdym razie możliwe, że tylko o nich słyszał z drugiej ręki, na przykład od innych współczesnych mu filozofów niemieckich. W szczególności, Kant na pewno znał argumenty znajdujące się w pismach Christiana Wolffa” (G. Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, New York, Cambridge University Press, 1995, s. 29).

w relacji do rzeczy istniejącej bądź nieistniejącej – orzekając coś o jednych bądź drugich, ustanawiamy jedynie relację pojęć. Uzasadnione w tym miejscu będzie dosłowne przywołanie sugestywnego wyjaśnienia filozofa z Królewca. Pisze on tak: „Jeśli wyobrażę sobie, że Bóg wypowiada swoje wszechmocne 'niech się stanie' nad możliwym światem, to nie dodaje on tym samym do wyobrażonej w jego intelekcie całości żadnych nowych określeń, nie dodaje nowego predykatu, lecz ze wszystkimi predykatami absolutnie lub bezwzględnie ustanawia szereg rzeczy, w którym i tak wszystko było ustanowione jedynie relatywnie wobec całości. Relacje wszystkich predykatów do ich podmiotów nigdy nie oznaczają czegoś istniejącego, gdyż wówczas należałoby założyć podmiot jako już istniejący”<sup>18</sup>. Jak to jest możliwe, że rzecz ustanowiona jedynie w możliwości, zawiera dokładnie tyle samo określeń i predykatów, co rzecz istniejąca w rzeczywistości? Kant podejmuje i ten temat w swoich rozważaniach. Istotnie, jego zdaniem, tak naprawdę się dzieje – wszystkie predykaty występują w rzeczach możliwych i rzeczywistych. Różnica tkwi nie w tym, co jest ustanowione (orzekane), lecz jedynie w sposobie ustanowienia. Niemiecki filozof nie jest tu szczególnie precyzyjny, zauważa jedynie dość lakonicznie: „Jeżeli pytam, jak to wszystko jest ustanowione w samej możliwości, to pojmuję, że zachodzi to w relacji do samej rzeczy, tj. jeżeli jest trójkąt, są również trzy boki, ograniczona przestrzeń, trzy kąty itd. Albo lepiej, relacje tych określeń do czegoś takiego jak trójkąt są tylko ustanowione, lecz jeśli on istnieje, wówczas to wszystko, co absolutne (*alles dieses absolute*), tj. sama rzecz łącznie z tymi relacjami, jest zatem bardziej ustanowione”<sup>19</sup>.

Jest rzeczą dość znamioną, że większość opracowań dotyczących dowodów ontologicznych zupełnie przemilcza pisma wcześniejsze, pochodzące z tak zwanego przedkrytycznego okresu filozoficznej twórczości Kanta. Wydaje się jednak, że ich przywołanie może pomóc w dyskusji z urastającym do rangi sloganu poglądem: „Istnienie nie jest predykatem”. O ile *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga* jest praktycznie niezauważona w sporach o wartość dowodu ontologicznego – dotyczy to również Plantingi – o tyle skromne kilka zdań z tomu drugiego *Krytyki czystego rozumu* spotyka los diametralnie przeciwny. Stanowią one punkt odniesienia i materiał źródłowy dla wielu przeciwników ontologicznych rozważań w filozofii Boga. Dla sympatyków tego typu argumentacji również, jeżeli za

---

<sup>18</sup> I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa*, s. 51.

<sup>19</sup> Tamże, s. 52.

takowego uznamy Plantingę. Kluczowe są tu następujące słowa filozofa z Królewca: „Istnienie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. W logicznym użyciu jest to jedynie *copula* w pewnym sądzie. Zdanie 'Bóg jest wszechmocny' zawiera dwa pojęcia, które posiadają swój przedmiot: 'Bóg' i 'wszechmoc'. Słowo 'jest' nie jest jeszcze ponadto jakimś orzeczeniem, lecz jest tylko tym, co odnosząc orzeczenie do podmiotu, przyznaje mu je. Jeżeli tedy biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (*Praedikate*) (do których należy i wszechmoc) i powiadam 'Bóg istnieje' lub też 'istnieje jakiś Bóg', to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie przedmiot w jego stosunku do mego pojęcia. Obydwa muszą zawierać całkiem dokładnie to samo, i do pojęcia, które wypowiada tylko możliwość, nie może się przeto nic dołączyć dzięki temu, że myślę o jego przedmiocie jako bezwzględnie danym (przez wyrażenie: on jest). I w taki to sposób to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe”<sup>20</sup>. Dalej następują rozważania o talarach rzeczywistych, które choć pomnażają majątek posiadacza, jeśli chodzi o pojęcie, nie zawierają w sobie nic więcej, niż sto talarów możliwych. Kant rekapituje to wszystko, co powiedział, w następujących słowach: „Jeżeli przeto myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy”<sup>21</sup>.

## Plantinga o wyjaśnieniach Kanta:

Już wcześniej mieliśmy okazję zauważyć, że wielu komentatorów Kanta znalazło w wypowiedziach autora *Krytyki czystego rozumu* rozstrzygający argument na rzecz odrzucenia dowodu ontologicznego. Plantinga ma jednak co do tego sporo wątpliwości, spróbujemy więc teraz dokonać ich systematycznego przedstawienia. Czy rzeczywiście istnienie nie jest predykatem? Czy to, co pisze Kant, ma jakikolwiek związek z dowodem ontologicznym Anzelmą z Canterbury?<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 339–340.

<sup>21</sup> Tamże, s. 341.

<sup>22</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 33. Zauważmy, że rozważania dotyczące tego, czy istnienie jest predykatem, zawarte w tej monografii stanowią okrojoną wersję artykułu *Kant's Objection to the Ontological Argument*,



Zdaniem Plantingi kluczowe dla zrozumienia zarzutów Kanta jest pełne i wnikliwe przeanalizowanie sformułowań: „to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe” albo „obydwa (przedmiot i pojęcie) muszą zawierać całkiem dokładnie to samo”. Zasadnicze jest więc zrozumienie, czym jest zawartość (pojęcia i przedmiotu) i w jaki sposób przedmiot i pojęcie ją posiadają. Co tak naprawdę oznacza stwierdzenie, że przedmiot i jego pojęcie mają tę samą zawartość? Zdaniem autora *The Nature of Necessity* niewiele można na ten temat wywnioskować z pism samego Kanta. Przytoczony ustęp *Krytyki czystego rozumu* zdaje się jedynie sugerować, że zawartość pojęcia jakiejś rzeczy jest określona bez względu na to, czy ta istnieje, czy nie. Samo istnienie nie należy do zawartości przedmiotu, gdyby tak było, rzecz istniejąca nie stanowiłaby egzemplifikacji pojęcia, które o niej mamy, lecz byłaby czymś innym, czymś, co ma szerszą zawartość. Plantinga próbuje następnie zdefiniować termin „zawartość”. Píše: „Zawartość pojęcia jest zbiorem własności, które dana rzecz musi posiadać, aby podpadać pod definicję bądź być przykładem (obiektem) realizującego tę definicję”<sup>23</sup>. Zawartość pojęcia trzeba odróżnić od zawartości konkretnego (istniejącego?) obiektu, ta z kolei, to „zbiór własności, które dany obiekt posiada”<sup>24</sup>. Różnicę między tymi zawartościami amerykański filozof dokumentuje sugestywnym przykładem. Rozważmy pojęcie „najwyższy mężczyzna w Bostonie”. Jego zawartość będzie utkana z własności: „bycie mężczyzną”, „bycie z Bostonu” czy „bycie wyższym niż każdy inny mężczyzna z Bostonu”. Wyobraźmy sobie, że wybierzemy tego najwyższego mężczyznę w Bostonie, a następnie spróbujemy znaleźć zawartość, a więc zbiór własności, które go w pełni charakteryzują. Takich, bez dokonania wyboru obiektu na razie hipotetycznych, własności będzie bez liku: waga, wzrost, kolor włosów i skóry etc. Zawartość tematyczna pojęcia „najwyższy mężczyzna w Bostonie” nie zawiera wagi, natomiast zawartość tematyczna konkretnego, najwyższego mężczyzny w Bostonie będzie już zawierać ustaloną wagę. Kant nie ma racji, píše amerykański filozof analityczny, kiedy twierdzi, że zawartość pojęcia jest identyczna z zawartością konkretnej rzeczy<sup>25</sup>. Oczywiście pod warunkiem, że tak właśnie będziemy rozumieć zawartość pojęcia i rzeczy, jak to powyżej zdefiniowaliśmy. Plantinga uważa, że kluczowym miejscem w argumentacji

„The Journal of Philosophy” 60, 1966, s. 537–546.

<sup>23</sup> „[...] the content of a concept is the set of properties a thing must have to fall under or be an instance of the concept” (A. Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, s. 539).

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 540.

filozofa z Królewca jest końcowy fragment cytowanego tekstu *Krytyki czystego rozumu*. Chodzi o zdanie: „Jeżeli przeto myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy”. Zauważmy, że rzecz „jest myślana” przez określenia, które w pełni ją charakteryzują i zdaniem Kanta dodanie jeszcze istnienia nie zwiększa jej zawartości. Równoważnie możemy powiedzieć, że pomniejszenie zawartości rzeczy o istnienie nie zmienia *de facto* zawartości pojęcia. Filozof z Notre Dame próbuje poprawnie określić, co to znaczy, że zawartość pojęciową jakiegoś przedmiotu  $O$ , dajmy na to  $C$ , pomniejszamy o własność  $P$ . Jest to operacja, w wyniku której otrzymamy nowe pojęcie o zawartości  $C_0$ . Zawartość  $C_0$  jest takim maksymalnym podzbiorem  $C$ , złożonym z własności  $W$  (z  $C$ ), które nie implikują własności  $P$ . Wyjaśnijmy, że zbiór własności  $S$  implikuje własność  $P$ , jeżeli: zdanie  *$x$  ma własność  $P$*  wynika logicznie ze zdania  *$x$  ma każdą własność ze zbioru  $S$* . Przez  $x$  oznaczamy tu dowolny element z uniwersum wszystkich obiektów. Maksymalność zbioru  $C_0$  rozumiana jest w sensie relacji inkluzji, a więc każdy inny większy podzbiór  $C_1$  miałby następującą własność: jeżeli  $x$  ma każdą własność ze zbioru  $C_1$ , to  $x$  ma własność  $P$ .

Plantinga proponuje rozważyć rodzinę złożoną z obiektów o różnym statusie istnienia; część z nich istnieje (bądź istniała) rzeczywiście, jak na przykład jeden z cudów świata – hinduskie mauzoleum Tadž Mahal, inne, na przykład Święty Mikołaj czy legendarny celtycki władca – król Artur, istnieją jedynie w mitologicznych opowiastkach. Niech  $D$  będzie zbiorem tych obiektów. Pamiętając o tym, że mauzoleum Tadž Mahal ma charakterystyczny różowy kolor, oznaczmy za autorem *God and Other Minds* przez  $C$ ,  $C^{-I}$  oraz  $C^{-R}$ , odpowiednio, zawartość pojęciową Tadž Mahal, zawartość pojęciową Tadž Mahal pomniejszoną o istnienie oraz zawartość pojęciową pomniejszoną o własność „bycia różowym”. Dla dowolnego obiektu  $x$  i dowolnej zawartości  $\hat{C}$ , symbolem  $\hat{C}x$  będziemy wyrażać warunek: „ $x$  ma wszystkie własności z zawartości  $\hat{C}$ ”. Przyjąwszy powyższe ustalenia, pisze Plantinga, możemy spróbować wyjaśnić, co miał na myśli Kant, kiedy mówił, że istnienie różni się od innych własności (predykatów)<sup>26</sup>. Istotnie, w pewnych okolicznościach zdanie:  $\exists x C^{-R}x$ , mogłoby być prawdziwe, wtedy na przykład, gdyby Tadž Mahal przemalowano na zielono<sup>27</sup> albo gdyby po prostu Tadž Mahal był zielony.

<sup>26</sup> Tamże, s. 540–541.

<sup>27</sup> Zakładamy, że w czasie zmieniania koloru Tadž Mahal nie ucierpiałaby żadna własność z zawartości

Jednocześnie zdanie  $\exists x Cx$  mogłoby być fałszywe, pamiętamy bowiem, że w zawartości pojęciowej  $C$  występuje własność „bycia różowym”. Do tego, żeby powyższe zdanie było fałszywe, wystarcza bowiem, żeby nie istniało drugie mauzoleum identyczne jak Tadz Mahal przed przemalowaniem.

Z zawartością  $C^{-I}$  sprawa wygląda inaczej; istotnie, nie jest możliwe, żeby prawdziwe było zdanie  $\exists x C^{-I}x$ , a jednocześnie fałszywe  $\exists x Cx$ . Reasumując, zauważa Plantinga, może się tak zdarzyć, że zawartość pojęciowa Tadz Mahal pomniejszona o własność „bycia różowym” znajdzie swoją realizację w istniejącym obiekcie z pewnego zbioru  $D$ , lecz już nie cała zawartość. Z istnieniem tak być nie może: jeżeli zawartość pojęciowa Tadz Mahal pomniejszona o istnienie jest realizowana przez istniejący obiekt, to oczywiście jest również realizowana cała zawartość Tadz Mahal<sup>28</sup>. Można wtedy mówić o egzystencjalnej równoważności (*existential equivalence*) całej zawartości  $C$  i zawartości  $C^{-I}$ .

Przedstawione powyżej rozważania wskazują na specyfikę istnienia wśród innych predykatów. Rzeczywiście, argumenty zaprezentowane przez Plantingę sugerują, że rację miał Kant, kiedy pisał: „to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy”<sup>29</sup>. Czy jednak ta interpretacja jest jedyną możliwą? Autor *God and Other Minds* ma wątpliwości; jego zdaniem powyższe rozważania nie wychodzą poza w sumie dość trywialne obserwacje i z całą pewnością nie są jedynymi możliwymi<sup>30</sup>. Dlatego w dalszej części swych rozważań prezentuje bardziej subtelne rozróżnienia. Przypomnijmy, że wyrażenie zapisane za pomocą kwantyfikatora szczegółowego ' $\exists x Qx$ ' oznacza, że w naszej ustalonej dziedzinie  $D$  znaleźć można istniejący obiekt, który ma własność  $Q$ . Następnie definiowany jest nowy kwantyfikator ' $\exists^R x Qx$ ' oznaczający, że w dziedzinie wskazać można obiekt (niekoniecznie realnie istniejący), który jest różowy i ma własność  $Q$ . Do tego, żeby tak zdefiniowana formuła była prawdziwa, wystarczy, by pośród obiektów w dziedzinie  $D$  było znane z mitologii nordyckiej miejsce przebywania poległych w chwale wojowników – pałac Walhalla, przedstawiany zwykle jako różowa budowla. Czym skutkuje taka zmiana kwantyfikatora? Plantinga zauważa, że wówczas zdanie ' $\exists^R x C^{-R}x$ ' będzie prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe będzie zdanie ' $\exists^R x Cx$ '<sup>31</sup>. Z kolei w pewnych oko-

---

pojęciowej  $C$ .

<sup>28</sup> Tamże, s. 541.

<sup>29</sup> Tamże, s. 340.

<sup>30</sup> Tamże, s. 541.

<sup>31</sup> Tamże, s. 541.

licznościach może się zdarzyć, że nie będzie zachodzić równoważność dla zdań: ' $\exists^R x Cx$ ' i ' $\exists^R x C^{-I}x$ '. Powyższa modyfikacja znaczenia kwantyfikatora szczegółowego organicznie związanego z istnieniem ma nam dowieść, że przy nieco innym jego określeniu, to właśnie istnienie, a nie jak widzieliśmy wcześniej, własność „bycia różowym” jest prawdziwym predykatem. Przy takim rozumieniu znaczenia kwantyfikatora pomniejszenie zawartości pojęciowej  $C$  o własność „bycia różowym” nie czyni żadnej zmiany. Istotna zmiana występuje za to, gdy pomniejszymy zawartość  $C$  o istnienie, i to, zdaniem amerykańskiego filozofa, ma dowodzić, że to właśnie istnienie jest prawdziwym predykatem.

Trywializując nieco powyższe rozważania, można za ich autorem zauważyć, że różnica między dwoma powyższymi kontekstami rozumienia kwantyfikatora szczegółowego zasadza się na obserwacji, że w pierwszym przypadku zdanie *wszystkie istniejące obiekty D istnieją* jest koniecznie prawdziwe, a w drugim koniecznie prawdziwe jest zdanie *wszystkie różowe obiekty w D są różowe*. Natomiast w pierwszym przypadku nie jest konieczne zdanie *wszystkie istniejące obiekty D są różowe*, a w drugim *wszystkie różowe obiekty w D istnieją*.

Przykład zaprezentowany przez Plantingę miał nam uświadomić trudności, jakie napotykamy, próbując definiować predykaty jako takie własności, które coś jednak wnoszą do zawartości pojęciowej obiektu. Wykluczenie istnienia z grupy predykatów jest ściśle związane z nieświadomie czynionym założeniem, które zawęży zakres obiektów do realnie istniejących. Dopuszczenie obiektów istniejących inaczej niż realnie, np. w mitach czy wyobraźni, poważnie sprawę komplikuje<sup>32</sup>. O ile w pierwszym przypadku możemy rzeczywiście mówić o równoważności zawartości pojęciowej  $C$  i zawartości pojęciowej pomniejszonej o istnienie –  $C^{-I}$ , o tyle w drugim przypadku może mieć miejsce równoważność zawartości  $C$  oraz zawartości pomniejszonej o własność „bycia różowym” –  $C^{-R}$ .

Przedstawione rozstrzygnięcia nie zadowalają autora *God, Freedom, and Evil*. Z wielkim zaangażowaniem poszukuje on przekonujących kontrargumentów dla tezy Kanta mówiącej o tym, że dodanie istnienia nie zmienia zawartości tematycznej charakteryzowanego obiektu. Kolejna próba budowana jest w oparciu o bardzo prostą obserwację związaną z zawartością pojęciową przedmiotu, którego istnienie można scharakteryzować

<sup>32</sup> Zagadnienia te omówimy wnikliwiej w dalszej części rozprawy przedstawiając polemikę Plantingi z Alstonem prezentującym koncepcję różnych 'sposobów istnienia'.

mianem *istnienia mitologicznego*. Przyglądając się pytaniom o niektóre atrybuty takich nierealnych obiektów – na przykład: Czy Święty Mikołaj nosi buty w rozmiarze 23? – dochodzimy do wniosku, że na pewne z nich nie potrafimy udzielić odpowiedzi. Nasza niemoc wiąże się nie z brakiem wiedzy, lecz ma bardziej fundamentalny charakter. Pytanie, choć logicznie poprawne, transcenduje sferę *episteme*. Tu po prostu nie ma nic do wiedzenia – stwierdzilibyśmy wprost. Gdybyśmy zadali podobne pytanie, tyle tylko, że dotyczyłoby ono realnie istniejącej osoby, byłibyśmy w stanie znaleźć na nie odpowiedź. Tym różnią się między sobą obiekty istniejące realnie i te, którym przypisujemy egzystencję fikcyjną bądź mitologiczną: jeżeli obiekt, oznaczmy go przez  $O$ , istnieje realnie, a  $W$  jest jakąś własnością, to  $O$  albo posiada własność  $W$ , albo posiada jej uzupełnienie  $W'$ <sup>33</sup>. W przypadku obiektu czysto fikcyjnego  $O$ , jak to widzieliśmy, pytając o rozmiar butów Świętego Mikołaja, może się zdarzyć, że ów obiekt nie ma ani własności  $W$ , ani  $W'$ <sup>34</sup>.

Powyższa uwaga posłużyła filozofowi z Notre Dame do kolejnej próby uchwycenia różnicy między istnieniem a innymi predykatami. Zawartość pojęciowa każdego obiektu realnie istniejącego, jest zdaniem Plantingi, maksymalna<sup>35</sup>. Słowo „maksymalna” jest w tym miejscu nieco mylące, bardziej uzasadnione byłoby określenie zawartości przez przymiotnik zupełna, chodzi bowiem o taką jej cechę, którą wyraża fakt, że dla dowolnej własności  $W$  do zawartości należy albo  $W$ , albo jej uzupełnienie  $W'$ . Nie jest to prawdą dla zakresu zawartości obiektu o egzystencji innej niż realna. Maksymalność (zupełność) stanowi więc cechę odróżniającą obiekty realnie istniejące; jeżeli zawartość pojęciowa obiektu jest maksymalna, to z pewnością zawarte w niej jest również istnienie. Własność „bycie różowym” nie ma takiej cechy.

Plantinga proponuje czytelnikowi następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że mamy zawartość obiektu  $C$ , którą kolejno pomniejszamy o własności „istnienia” oraz „bycia różowym”. Oznaczmy, konsekwentnie z wcześniejszymi umowami, uzyskane zawartości przez  $C^{-I}$  oraz  $C^{-R}$ . Powiększając następnie zawartość  $C^{-I}$  o własność „nie-istnienia”, otrzymamy spójną zawartość, która znajdzie obiekt ją realizujący. Z wcze-

<sup>33</sup> Przez uzupełnienie własności  $W$  będziemy rozumieć własność, która stwierdza, że zachodzi dokładnie nie- $W$ , np.  $W$ –„bycie różowym”, wówczas  $W'$ –„bycie nie-różowym”.

<sup>34</sup> Zauważmy, że Plantinga przyjmuje tu bardzo mocną tezę, a mianowicie uważa, że dla każdego obiektu o fikcyjnej (myślowej) egzystencji istnieje przynajmniej jedna taka własność, której nie możemy orzec o obiekcie, nie mogąc jednocześnie orzec własności będącej jej uzupełnieniem. Jest on tego świadom, dlatego pisze: „I know of no very strong arguments either for or against this view” (tamże, s. 542).

<sup>35</sup> Tamże, s. 542.

śniejszych rozważań wynika jednak, iż ta zawartość nie będzie maksymalna, pokazaliśmy bowiem za Plantingą, że tylko zawartości obiektów realnie istniejących mogą być zupełne. Oczywiście zawartość  $C^{-I}$  powiększona o nieistnienie, jeśli ma być spójna, nie może zawierać własności „istnienia”.

Dokonując podobnego zabiegu, a więc powiększając zawartość  $C^{-R}$  (zawartość  $C$  pomniejszoną o własność „bycie różowym”) o własność „bycie nieróżowym” możemy skonstruować własność, która może być maksymalna. Autor *God and Other Minds* kończy swe rozważania następującą uwagą: „W tym względzie zatem możemy mówić, że cała zawartość pojęciowa pomniejszona o istnienie jest mniejsza niż jakaś inna pomniejszona o własność bycia 'różowym'”<sup>36</sup>.

Przeanalizowane różnice między własnościami „istnienia” oraz „bycia różowym” skłoniły Plantingę do zmodyfikowania definicji operacji pomniejszania zawartości pojęciowej o jakąś ustaloną własność  $P$ . Otóż, w wyniku pomniejszenia zawartości pojęciowej  $C$  o własność  $P$  otrzymujemy: (1) – największą (w sensie inkluzji) zawartość  $C_0$  taką, że z własności zawartych w  $C_0$  nie wynika własność  $P$ , (2) dodanie do zbioru  $C_0$  własności  $P'$  będącej uzupełnieniem  $P$  daje w rezultacie zawartość maksymalną<sup>37</sup>.

Przy tak rozumianej operacji pomniejszania okazuje się, że nie można zmniejszyć zawartości pojęciowej o istnienie, można natomiast to uczynić z własnością „bycia różowym”. Amerykański filozof sądzi, że właśnie to może tłumaczyć Kantowską tezę – „Istnienie różni się od innych predykatów”.

O ile Plantinga jest gotów przystać na sąd mówiący o występowaniu fundamentalnych różnic pomiędzy istnieniem a predykatami, o tyle daleki jest od uznania, że owe różnice mają jakikolwiek związek z rozumowaniami mnicha z Canterbury<sup>38</sup>. Anzelm nie twierdzi, że istnienie jest predykatem, więcej, jedynym fragmentem jego argumentacji, w którym moglibyśmy się dopatrzeć jakiegokolwiek związku z kwestiami poruszonymi przez Kanta, jest punkt:

- (4) Byt, który ma wszystkie własności Boga i jeszcze istnieje w rzeczywistości, jest większy niż Bóg.

Ten jednak bezpośrednio wynika z sądów:

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 543.

<sup>37</sup> Tamże, s. 543.

<sup>38</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 36.

(1) Bóg istnieje jedynie w intelekcie.

(2) Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie.

Punkt (1) jest założeniem w dowodzie nie wprost. Kluczowa pozostaje tu kwestia wyrażona w zdaniu (2). Wymaga ona jednak dalszych, pogłębionych analiz i stanie się przedmiotem rozważań w dalszych partiach naszej rozprawy. Tu zauważmy jedynie, że nawet jeśli zgodzimy się z Kantem, iż istnienie nie jest predykatem, to i tak nie będzie z tego wynikało zaprzeczenie zdania (2) – choć zawartość pojęciowa rzeczy istniejącej realnie i tej jedynie zjawiającej się w intelekcie są jednakowe, to wcale nie przekreśla to faktu, że rzecz istniejąca jest większa niż ta jedynie pomyślana.

Nasze rozważania rozpoczęliśmy od uwagi mówiącej o tym, że wielu filozofów uznało rozstrzygnięcia Kanta za ostateczne. Dlaczego tak się stało, trudno jednoznacznie powiedzieć. Plantinga głęboko się nad tym zastanawiał i doszedł do wniosku, że tak naprawdę jedynym oryginalnym i godnym uwagi osiągnięciem autora *Krytyki czystego rozumu* jest uzasadnienie nieodpowiedniości „definiowania rzeczy poprzez istnienie”<sup>39</sup>. Aby tę myśl nieco przybliżyć, powróćmy do naszych wcześniejszych oznaczeń, a więc określmy przez  $C$  zawartość obiektu, a przez  $C^{-I}$  zawartość pomniejszoną o istnienie. Cały, momentami dość mglisty, wywód Kanta można sprowadzić do następującej uwagi:

Jeżeli zdanie  $\exists x C^{-I}x$  jest przygodne, to takie samo jest zdanie  $\exists x Cx$ .

Innymi słowy, zdanie *Istnieje obiekt, który ma zawartość  $C$*  jest logicznie równoważne zdaniu *Istnieje obiekt, który ma zawartość  $C^{-I}$* . Nie może się więc zdarzyć, że dla pewnej zawartości  $C^{-I}$  drugie z tych zdań będzie miało jedynie charakter przygodny, natomiast gdy tę zawartość powiększymy o istnienie, to otrzymamy zdanie koniecznie prawdziwe<sup>40</sup>.

Uważna i krytyczna analiza dowodu ontologicznego z *Proslogionu* (punkty (1)–(7)) prowadzi Plantingę do wniosku, że odkrycie Kanta nie tylko nie podważa ustaleń Anzelmą z Canterbury, lecz nawet nie ma z nimi większego związku.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 36-37.

<sup>40</sup> Zob. A. Plantinga, *Kant's Objection to the Ontological Argument*, „The Journal of Philosophy” 60, 1966, s. 546.

## 2.3. Czym jest istnienie? Polemika ze spadkobiercami Kanta

Powyższe rozważania pozwoliły się nam zorientować, że kwestia istnienia jako predykatu w dowodzie ontologicznym nie została przez Kanta, wbrew temu, co sądzi wielu, definitywnie rozwiązana. Przyczyniły się do tego także rozstrzygnięcia dokonane przez Alvina Plantingę.

Autor *The Nature of Necessity* podejmował również polemikę ze współczesnymi recenzentami dowodu Anzelm z Canterbury. Kolejne analizy poświęcone będą tym spośród nich, którzy uważali, że warunkiem prawomocności dowodu ontologicznego jest przynależność istnienia do bytu jako jego cechy. W opinii Plantingi czołowym przedstawicielem tej grupy jest Charlie D. Broad, w tym kontekście wymieniani są także Alfred J. Ayer i John Wisdom<sup>41</sup>.

### 2.3.1. Broad – istnienie nie należy do bytu jako jego cecha

Broad uważa na przykład, że zdania orzekające istnienie różnią się pod względem logicznej struktury od tych, które jedynie charakteryzują występujące w nich podmioty<sup>42</sup>. W tym celu podaje następujące przykłady zdań:

- *Żaden kot nie szczeka*

oraz zdanie

- *Smoki nie istnieją.*

Każdy przyzna, że pierwsze z nich jest sądem o kotach. Z kolei w drugim przedmiot sądu w rzeczywistości nie istnieje. O czym więc orzeka drugie zdanie? O smokach? Przecież te nie istnieją – podkreśla z determinacją Broad.

Aby podkreślić różnicę, Broad sugeruje rozważenie dwóch możliwych interpretacji każdego z tych zdań<sup>43</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, proponuje dla dowolnego zdania postaci:

- *Wszystkie S mają własność P*

---

<sup>41</sup> Dowodzić tego mają poglądy wyrażone w: C.D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychological Research*, London, Routledge, 1953, s. 182–183; A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz Ltd, 1947, s. 43; J. Wisdom, *Interpretation and Analysis*, London, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1931, s. 62.

<sup>42</sup> C.D. Broad, dz. cyt., s. 182.

<sup>43</sup> Tamże.



rozważyć jego *warunkowy odpowiednik* (ang. *conditional interpretation*) przybierający postać:

**IW:** *Jeżeli coś byłoby S, to miałoby własność P.*

Druga interpretacja, tak zwana *interpretacja reprezentacyjna* (ang. *instantial interpretation*), każe pierwsze z tych zdań (*Wszystkie S są P*) ujmować w formie:

**IR:** *Istnieją S i każdy z nich ma własność P.*

Zdanie *Żaden kot nie szczeka* otrzyma w interpretacji warunkowej postać:

- *Jeżeli coś byłoby kotem, to toby nie szczekało.*

Z kolei w interpretacji reprezentacyjnej mielibyśmy:

- *Istnieją koty i żaden z nich nie szczeka.*

Zauważmy, że obydwie interpretacje są sensowne, żadna z nich nie jest też sprzeczna sama w sobie. Z drugim z proponowanych zdań – *Smoki nie istnieją* – sprawy mają się zgoła inaczej. Istotnie, jego warunkowy odpowiednik brzmiałby:

- *Jeżeli coś byłoby smokiem, to toby nie istniało.*

W interpretacji reprezentacyjnej mielibyśmy zdanie:

- *Istnieją smoki i żaden z nich nie istnieje.*

W ten sposób otrzymalibyśmy dwa zdania, z których każde byłoby zdaniem sprzecznym samym w sobie. I to pomimo że zdanie wyjściowe *Smoki nie istnieją* nie jest logicznie sprzeczne, co więcej, z dużym prawdopodobieństwem możemy przypuszczać, że jest ono prawdziwe.

Zauważmy, że cała ta analiza została zastosowana do zdań oznajmujących jakiś brak; w pierwszym przypadku – *Koty nie szczekają* – brak umiejętności szczekania, natomiast w drugim przypadku – *Smoki nie istnieją* – brak istnienia. Broad rozważa również pozytywne zdania oznajmujące<sup>44</sup>. Idąc jego tropem, zastosujemy zabieg interpretacji warunkowej i reprezentacyjnej do zdań: *Koty drapią* i *Koty istnieją*. Otrzymamy wówczas następujące zdania:

---

<sup>44</sup> Tamże.

- *Istnieją koty i wszystkie one drapią*

i

- *Jeżeli coś jest kotem, to to drapie.*

W drugim przypadku będziemy mieli dwa trywialne zdania:

- *Istnieją koty i wszystkie one istnieją*

oraz

- *Jeżeli koty istnieją, to one istnieją.*

Powyższe przykłady w opinii Broada wskazują na specyficzny status istnienia wśród innych predykatów<sup>45</sup>. Zdania egzystencjalne, zarówno negatywne, jak i pozytywne, przy zastosowaniu opisanego powyżej rozumowania prowadzą bądź do zdań sprzecznych (zdania negatywne), bądź do zdań trywialnych (zdania pozytywne). Dzieje się tak dlatego, że egzystencjalne sądy negatywne, a więc zdania, które negują istnienie jakiegoś obiektu, nie są *de facto* sądami o tym obiekcie, ten bowiem według założenia nie istnieje. Dlatego też egzystencjalne sądy pozytywne, a więc zdania stanowiące logiczne zaprzeczenie zdań negatywnych, także nie będą sądami o występującym w nim podmiocie<sup>46</sup>. Dodajmy tu w uzupełnieniu, że analizy te bliskie są paradoksowi Parmenidesa o nieistnieniu:

(Z1) Żeby zaprzeczyć istnieniu czegoś, musimy w naszym rozumowaniu do tego czegoś się odnieść.

(Z2) Jednakże odnieść możemy się jedynie do czegoś, co istnieje.

(K) Dlatego, by zaprzeczyć istnieniu czegoś, to coś musi istnieć.

Z konkluzji (K) wyprowadzamy wniosek mówiący, że wszystkie zdania negujące istnienie czegoś albo są nieprawdziwe, albo prowadzą do sprzeczności. Prowadzi to z kolei do sugestii, że wszystko istnieje – na tym właśnie polega paradoks Parmenidesa<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zob. np. M. Fitting, R.L. Mendelsohn, *First-Order Modal Logic*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

Tytułem intelektualnej rzetelności zauważmy jeszcze pokrewieństwo przytoczonego rozumowania z poglądami Richarda Cartwrighta. Reprezentatywne wydają się tu przemyslenia zawarte w *Negative Existentials*. Cartwright pisze: „Żeby zaprzeczyć istnieniu czegoś – na przykład jednorożców – musimy określić czym jest istnienie, któremu zaprzeczamy – do tego potrzebujemy jednorożców, do których się odnosimy i o których wspominamy; negatywne sądy egzystencjalne muszą być właśnie o nich. Do rzeczy nieistniejących nie możemy się odnosić ani ich wspominać; żadne twierdzenie o nich nie może być ustanowione. Choć zaprzeczamy ich egzystencji, jednorożce muszą mimo to istnieć. Pozornie prawdziwy negatywny sąd jest więc albo fałszywy, albo w ogóle nie ma charakteru twierdzenia. Ponieważ podobne argumenty można wyciągnąć w innych przypadkach, wydaje się, że jesteśmy przymuszeni do wyciągnięcia wniosku, iż nie ma prawdziwych negatywnych sądów egzystencjalnych”<sup>48</sup>.

### 2.3.2. Plantinga odpowiada Broadowi

Powyższemu rozumowaniu na pierwszy rzut oka nie można odmówić sporej dozy błyskotliwości. Plantinga będzie się jednak starał wykazać, że jest to wrażenie dość powierzchowne. W *God and Other Minds* pyta: jeżeli zdanie *Smoki nie istnieją* nie jest o smokach, to o czym ono jest? Nawet gdybyśmy przystali na to ryzykowne stwierdzenie, będzie ono nie do utrzymania w przypadku takich zdań jak: *Smoki nie są zwierzętami futerkowymi* czy *Smoki to bohaterowie opowiadanych dzieciom bajek*<sup>49</sup>. Zdania powyższe są nie tylko znakami graficznymi zapisanymi na papierze czy zlepkiem sylab wypowiedzianych przez człowieka, mają one konkretny wpływ na słuchacza i czytelnika. U dzieci mogą wywołać stany lękowe, wymusić ich karność albo pobudzić wrażliwość i empatię – dobrym przykładem może tu być bajka o Czerwonym Kapturku. Wiele z tych opowiadań nie spełniłoby swojej funkcji, gdyby nie pojawiały się w nich upiorne postaci budzące lęk i trwogę. Jeśli nie o nich są te opowiadania, to o czym? Plantinga nie poczuwa się do obowiązku dalszego odpierania zarzutu mówiącego, iż negatywne zdania egzystencjalne są zupełnie bezwartościowe z tej to przyczyny, że ich podmiot nie istnieje. Całość kwituje nieco złośliwym komentarzem, pisząc: „Wszelkie zastrzeżenia do dowodu ontologicznego, które wnosiliby-

<sup>48</sup> R. Cartwright, *Negative Existentials*, „Journal of Philosophy” LVII, 1960, s. 630.

<sup>49</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 40.

śmy w oparciu o założenie, że o duchach i smokach nic sądzić nie możemy, są więcej niż wątpliwe”<sup>50</sup>.

Znacznie poważniejsze zarzuty, uważa autor *The Nature of Necessity*, są związane z nieudanymi próbami stworzenia interpretacji warunkowej i reprezentacyjnej negatywnych zdań egzystencjalnych, analogicznej do tej, która została przeprowadzona dla zdań oznajmujących. Nawet negatywne zdania oznajmujące w rodzaju *Koty nie szczekają* poddają się temu zabiegowi. W wyniku zastosowania interpretacji warunkowej (IW) otrzymamy:

- *Jeżeli byłyby jakieś koty, żaden z nich by nie szczekał.*

Z kolei interpretacja reprezentacyjna w tym konkretnym przypadku (*Koty nie szczekają*) ma postać:

- *Istnieją koty i żaden z nich nie szczeka.*

Podobne zabiegi, o czym mieliśmy możliwość już wcześniej się przekonać, prowadzą w przypadku sądu *Smoki nie istnieją* do zdań sprzecznych i bezsensownych. Z kolei pozytywne zdania oznajmujące w tych interpretacjach uzyskują postać sądów trywialnych. Możemy dodatkowo zauważyć, że zdanie *Istnieją koty* nie jest równoważne ani zdaniu *Istnieją koty i wszystkie one istnieją*, ani zdaniu *Jeżeli byłyby jakieś koty, to one by istniały*. Plantinga zauważa, że Broad zupełnie niesłusznie uznaje zdanie *Istnieją koty i wszystkie one istnieją* za tautologię<sup>51</sup>. Zdanie to z pewnością nie jest tautologią, gdyby nią było, implikowane przez nie zdanie *Istnieją koty* także musiałoby być tautologią. Zauważmy jednak, że sąd *Istnieją koty* ma charakter przygodny, nie może więc być tautologią.

Kolejna trafna obserwacja autora *God and Other Minds* dotyczy przemilczanego przez Broadą spostrzeżenia, że nie wszystkie zdania oznajmujące w przywoływanych interpretacjach przyjmują sensowną formę. Aby to uzasadnić, proponuje rozważenie zdania: *Onegdaj Wielka Równina obfitowała w bizona*<sup>52</sup>. Zauważmy za Plantingą, że w tym zdaniu ani nie mówimy o istnieniu jakichś bizonów, ani nie twierdzimy, że wszystkie one żyły kiedyś na Wielkiej Równinie. Zarówno warunkowy odpowiednik, jak i interpretacja reprezentacyjna tego zdania nie mają sensu. Nie bardzo zresztą wiadomo, jak miałyby one wyglądać. To,

---

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Przyznaje, że nie jest to *explicite* napisane, ale ma to wynikać z kontekstu – zob. Plantinga, *GaOM*, s. 41. Całą sprawę pozostawiamy bez komentarza, nie jest ona bowiem istotna dla naszego wyводу.

<sup>52</sup> Tamże, s. 41.

co przychodzi tu do głowy, przybiera postać sądu nieprawdziwego i znacznie odbiega od treści oryginalnego zdania. Istotnie, chodzi o zdania:

**IW:** *Jeżeli coś byłoby bizonem, to żyłoby onegdaj w obfitości na Wielkiej Równinie*

albo

**IR:** *Istnieją bizona i każdy z nich ma własność występowania onegdaj na Wielkiej Równinie.*

Zauważmy, że te trudności nie są związane z faktem, iż obiekty opisywane w zdaniach mają ogólny charakter, a więc reprezentują sobą cały gatunek czy rodzaj. To samo można bowiem odnieść do konkretnych twierdzeń dotyczących indywidualnych obiektów. Plantinga dokumentuje to następującym przykładem:

- *Cerber to moja ulubiona bestia*<sup>53</sup>.

Próba wyrażenia powyższego sądu w formie zaproponowanej przez Broada prowadzi do następujących rezultatów:

**IR:** *Istnieje Cerber i ma własność bycia moją ulubioną bestią*

oraz

**IW:** *Jeżeli Cerber by istniał, to miałby własność bycia moją ulubioną bestią.*

Obydwa zdania twierdzą nieprawdę i to pomimo tego, że sąd wyjściowy traktuje o tej mitycznej i trójgłowej bestii. Istotnie, interpretacja pierwsza (**IR**) stanowi koniunkcję zdań, spośród których pierwsze (*Istnieje Cerber*) jest zdaniem fałszywym. Jeśli chodzi o drugą interpretację (**IW**), Plantinga słusznie zauważa, że gdyby Cerber rzeczywiście istniał, z pewnością przestałby być jego ulubioną bestią – jest nią tylko dlatego, że jest istotą zmyśloną i nie musimy się jej bać<sup>54</sup>. Czy tego zdania nie możemy jednak traktować jak zwykłej implikacji materialnej<sup>55</sup>? Ta oczywiście jest prawdziwa. Jest ponadto równoważna następującej alternatywie nierozłącznej:

---

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 42.

<sup>55</sup> Przypomnijmy, że *implikacja materialna*  $A \implies B$ , zwana także *kondycjonalem* albo *subjunkcją* jest fałszywa tylko wtedy, gdy  $A$  jest prawdziwe i  $B$  fałszywe, por. rozdział 1, przypis 16.

- *Albo Cerber nie istnieje, albo Cerber ma własność bycia moją ulubioną bestią*<sup>56</sup>.

Aby ta alternatywa była równoważna wyjściowemu zdaniu, jej pierwszy człon musiałby to zdanie implikować. W żadnym jednak razie ze zdania *Cerber nie istnieje* nie wynika, że *Cerber to moja ulubiona bestia*. Plantinga wykazał zatem, że założenie mówiące o tym, iż interpretacja warunkowa jest tożsama z implikacją materialną, prowadzi do niepożądanego skutku – zajmujemy się wówczas już nie wyjściowym zdaniem, lecz zdaniem od niego słabszym (sądem, który nie implikuje zdania wyjściowego)<sup>57</sup>.

Choć autorowi *God and Other Minds* udało się pokazać, że przynajmniej niektóre sądy o indywidualnych obiektach nie poddają się zabiegom interpretacyjnym zaproponowanym przez Broad, to jednak oś sporu z autorem *Religion, Philosophy and Psychological Research* budowana jest na zarzucie, iż nawet gdyby udało się to uczynić, to i tak nie miałoby to wielkiego wpływu na dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury.

Wskazywaliśmy już w tej rozprawie na kluczowy aspekt dowodu ontologicznego, jakim jest stwierdzenie (2): Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie. Tylko unieważnienie tej konstatacji definitywnie podważyłoby argumentację ontologiczną. Broad jest tego świadomy i dlatego zdecydowanie kwestionuje wynikające z tego sądu konsekwencje. W jego opinii przyjęcie zdania (2) prowadzi do asercji: *wszystko, co istnieje w rzeczywistości jest większe, niż to, co nie istnieje realnie*. Ta z kolei jest nie do zaakceptowania. Píše o tym wprost: „Żadne porównania nie mogą być dokonane między czymś, co nie istnieje, a czymkolwiek innym, chyba że przyjmiemy [błędnie?], iż to coś istnieje. Przy tych założeniach tracą sens wszelkie porównania tego [co nie istnieje] z czymś innym w aspekcie istnienia bądź nieistnienia”<sup>58</sup>. Powyższe stwierdzenie ma być konsekwencją wyrażanego przez Broad sprzeciwu wobec przekonania o przynależności istnienia do bytu jako jego cechy. Plantinga nie tylko nie widzi, w jaki sposób miałyby to wynikać z wcześniejszych rozstrzygnięć, ale i głęboko się z tym nie zgadza<sup>59</sup>. Można przecież porównywać Hamleta z prezydentem Johnsonem i jako przykład podany jest tu sąd: *Więcej księzek napisano o Hamlecie niż o prezydencie Johnosonie*. Porównując dwie postacie: istniejącą realnie i taką, której przypisujemy jedynie fikcyjne występowanie, mo-

<sup>56</sup> Implikacja materialna  $(A \implies B) \iff (\neg A \vee B)$ .

<sup>57</sup> Tamże, s. 42.

<sup>58</sup> C.D. Broad, dz. cyt., s. 181.

<sup>59</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 43.

żemy brać pod uwagę także aspekt istnienia, jak to się na przykład dzieje w przypadku, gdy porównujemy mitologiczne stwory z historycznymi władcami<sup>60</sup>.

W podsumowaniu filozof z Notre Dame pisze, że Broad ani nie zaprzeczył skutecznie przynależności istnienia do grupy predykatów określających byt, ani też nie pokazał, iż sądy egzystencjalne, pozytywne i negatywne, miałyby nie być sądami o występujących w nich podmiotach<sup>61</sup>. Plantinga dopuszczałby to tylko pod warunkiem przyjęcia jakiegoś szczególnego określenia relacji: „bycie o”, przy którym sądy egzystencjalne przestawałyby być sądami o przedmiocie. Niestety, bliżej nie precyzuje, co ma tu na myśli<sup>62</sup>. Dodatkowo wtedy konieczne byłoby uzasadnienie związku tak zdefiniowanej relacji z argumentem ontologicznym Anzelm z Canterbury – autor *God and Other Minds* jest do takiej możliwości nastawiony bardzo sceptycznie. Musimy bowiem pamiętać, że kluczową kwestią dowodu ontologicznego jest zdanie: *Jeżeli A istnieje, a B nie, to A jest większe niż B* i nie jest wcale jasne, jaki wpływ miałby na nie sąd: *Zdanie 'A istnieje' jest o A*. Według Plantingi wpływ ten jest żaden, Anzelm z Canterbury nie musiałby się wcale tymi rozstrzygnięciami przejmować<sup>63</sup>.

### 2.3.3. Shaffer – intensjonalne istnienie Boga

Choć sam Plantinga nie poświęca zbyt dużo uwagi polemice z Jerome'em Shafferem, wydaje się wskazane przedstawienie w tym miejscu oryginalnych przemyśleń znanego przede wszystkim z prac dotyczących tzw. *mind-body problem*<sup>64</sup>, emerytowanego profesora Uniwersytetu w Connecticut. Tym bardziej że znaczna część artykułu, do którego będziemy się tutaj odnosić (*Existence, Predication, and the Ontological Argument*<sup>65</sup>), zawiera krytyczną analizę rozwiązań przedstawionych przez Broada i analizowanych w poprzednim podrozdziale.

Zauważmy już na samym początku, że w żadnym razie nie można Shaffera zaliczyć do grona zwolenników argumentacji ontologicznej. Zaraz we wstępnych partiach wspomnia-

---

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Mamy tu na myśli przede wszystkim monografię *The Philosophy of Mind*, New Jersey, Prentice-Hall, 1968.

<sup>65</sup> „Mind” LXXI, 1962.

nego artykułu zauważa on bowiem, że chociaż w ostatnim czasie wielu autorów uznaje rozstrzygnięcia Anzelm za nieprzekonywające, choć przyznaje także, że są tacy, którzy próbują je usprawiedliwiać<sup>66</sup>, to on sam do argumentów jednych i drugich zachowuje bezpieczny dystans. Podaje jednak swoje własne racje, które przemawiają za odrzuceniem dowodu ontologicznego. Na czym budowana jest dotychczasowa krytyka rozumowań ontologicznych i dlaczego jest ona nie do zaakceptowania przez Shaffera? Sztandarowe wydają się w tym względzie argumenty podnoszone już w naszej rozprawie, a wyrażone w stwierdzeniu: „Istnienie nie jest predykatem” (Kant). Chętnie odwołuje się on także do stanowiska brytyjskiego historyka, cenionego dzisiaj przede wszystkim za swoje prace filozoficzne – Davida Hume’a<sup>67</sup>. Powołując się na dziedzictwo Kanta i Hume’a, przekreśla się tym samym wszystkie przesłanki za istnieniem, budowane w oparciu o logiczną sprzeczność wynikającą z nieistnienia jakiegoś bytu.

Schaffer nie podejmuje bezpośredniej dyskusji z Anzelmem z Canterbury i jego dowodem zawartym w *Proslogionie*, ale traktuje argumentację ontologiczną *en bloc*. Ujmuje ją i charakteryzuje w następujący sposób: na początku definiuje się pojęcie „Bóg”, a następnie w oparciu o uprzednio przyjęte założenia jest wyciągany wniosek, że Bóg istnieje. W rozważanej pracy przyjmuje się następujący schemat:

Niech wyrażenie „Bóg” oznacza „wszechmocny byt, który istnieje (podkreślenie moje) i jest wieczny”. Dlatego, na mocy definicji, Bóg jest bytem wszechmocnym i istniejącym. Zatem Bóg istnieje.

Uprzedzając polemiczne komentarze Plantingi, powiedzmy tylko, że ten ogólny schemat niezbyt trafnie oddaje strukturę dowodu Anzelm z Canterbury. Zupełnie pominięta jest na przykład ta jego część, którą zawiera punkt (2) mówiący:

Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie.

Zauważamy za Shafferem czysto projektujący charakter definicji słowa „Bóg” w roz-

---

<sup>66</sup> Jako przykład wskazuje tu pracę N. Malcolma, *Anselm's Ontological Arguments*, „Philosophical Review” 69, 1960, s. 41–62.

<sup>67</sup> *Dialogi o religii naturalnej* zawierają następującą uwagę: „Cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące. Nie ma zatem Istoty, której nieistnienie implikowałoby sprzeczność, a więc nie ma Istoty, której istnienie dawałoby się okazać demonstratywnie” (D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa, PWN, 1962, s. 83).



ważanym powyżej schemacie<sup>68</sup>. Przyjmując tę definicję i podstawowe zasady logiki, otrzymujemy istnienie Boga. Istotnie, zdanie *Bóg nie istnieje*, jeśli przez słowo „Bóg” rozumie się byt wszechmocny i istniejący, jest zdaniem logicznie sprzecznym, i wobec tego sąd *Bóg istnieje* okazuje się tautologią<sup>69</sup>. Shaffer rozważa i jednocześnie stara się odrzucić możliwe zastrzeżenia do zaprezentowanego przez siebie schematu<sup>70</sup>. Te zastrzeżenia to:

- (1) Kwestia istnienia Boga została uznana za rozstrzygniętą wraz z formą, w jakiej została ustanowiona. Nazwa indywidualna „Bóg” zakłada istnienie jej desygnatu.

Shaffer broni się przed tym zarzutem w bardzo zdawkowy sposób. Píše mianowicie, że słowo „Bóg” nie jest imieniem własnym – w dyskurs wprowadzone zostało jedynie pewne określenie, które zawierało to słowo.

- (2) Nawet jeżeli uznamy za prawdziwe zdanie *istnieje Bóg*, to z niego wcale nie będzie wynikać, że Bóg jest albo jest coś, co jest Bogiem.

Autor *The Philosophy of Mind* podnosi kwestię utożsamiania w życiu codziennym słowa i jego desygnatu. Mówiąc: *Samochód stoi na parkingu* wypowiadamy sąd o stojącym samochodzie, a nie o nazwie „samochód”. Kiedy mówimy coś o nazwie „samochód”, to to wyrażnie zaznaczamy. Reasumując, sąd *istnieje Bóg* w pewnych przypadkach może nie implikować realnego istnienia jego desygnatu (Boga), wtedy jednak zaznaczamy, że mówimy o wyrażeniu językowym, a nie o tym, co przez nie jest oznaczane.

Kolejne zastrzeżenie wyrażają następujące uwagi:

- (3) Tautologie to konstrukcje na poziomie leksykalnym. Są one oderwane od realnego świata.
- (4) Gdyby argument podany w punkcie (3) nie był prawdziwy, moglibyśmy „udowodnić” istnienie wielu takich obiektów, które z pewnością nie istnieją.

---

<sup>68</sup> Wyróżnia się dwa rodzaje definicji pojawiających się przy określaniu znaczenia jakiegoś wyrażenia. Chodzi o *definicje projektujące* oraz *definicje analityczne*. Te pierwsze wyrażają decyzje terminologiczne ich autorów, z kolei te drugie jedynie zdają sprawę z już zastanych znaczeń. Na ten temat zob. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, praca pod redakcją W. Marciszewskiego, Warszawa, PWN, 1987, s. 264–266.

<sup>69</sup> W tej części rozprawy ograniczamy się jedynie do zrelacjonowania poglądów Shaffera, dlatego tylko odnotujemy, że nie widać szczególnych racji, by nie traktować definicji „Boga” jako definicji analitycznej. Wówczas definicja ta (Bóg - byt wszechmocny i istniejący) będzie nie do zaakceptowania dla ateisty.

<sup>70</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 308.

Także te zarzuty Shaffera pozostawia praktycznie bez odpowiedzi. Trudno bowiem za odpowiedź uznać stwierdzenie: „Obrońcy (argumentu ontologicznego) żądają, aby tautologie mówiły nam o tym, co rzeczywiście istnieje – w tym przypadku o istnieniu Boga” albo „Dla obiektów, o których z pewnością wiemy, że nie istnieją, nie moglibyśmy przeprowadzić podobnej argumentacji”<sup>71</sup>. Ostatnie zastrzeżenie, które można byłoby postawić schematowi przywołanemu przez autora *The Philosophy of Mind*, mogłoby brzmieć następująco:

- (5) Argumentacja zawiera błąd formalny. Z przesłanki wcale nie wynika jej wniosek (*non sequitur*). Założenie uczynione jest o słowie (słowo „Bóg”), natomiast twierdzi się coś już o konkretnym bycie.

Także i odpowiedź na tę kwestię nie brzmi przekonująco<sup>72</sup>, cóż bowiem z tego, że wiele powszechnie akceptowanych argumentacji na tym polega, iż przesłanki odnosi się do jakiegoś słowa, a konkluzja, dzięki zabiegowi podstawienia, dotyczy już konkretnych obiektów. Powszechność praktyki nie może tu być uznana za dowód.

Znaczna część rozważań Shaffera koncentruje się wokół zastrzeżeń podniesionych przez Kanta, a zwłaszcza tych wyrażonych w analizowanym już przez nas wyrażeniu: „Istnienie nie jest predykatem”. Polemika z Kantem wymaga jednak od nas, byśmy zatrzymali się przez moment na podziale wszystkich sądów przyjmowanym przez filozofa z Królewca. Autor *Krytyki czystego rozumu*, budując swą filozofię, zaadaptował pozostawiony przez empirystów brytyjskich podział prawd na sądy rozumu i sądy faktyczne<sup>73</sup>. Pierwsze z nich nazwał mianem *sądów analitycznych*, te drugie zwane są *sądami syntetycznymi*. Nie poprzestał jednak na tym – wśród sądów syntetycznych wyróżnił te, które uzyskuje się na drodze doświadczenia, nazywając je *sądami syntetycznymi a posteriori*, oraz sądy syntetyczne, do których dochodzimy, nie korzystając z doświadczenia, czyli tak zwane sądy *a priori*. Pośród sądów syntetycznych *a priori* Kanta można jeszcze wyróżnić sądy intuicyjne oraz dyskursywne. Sądy intuicyjne warunkowane są samą strukturą percepcji, zaś sądy dyskursywne są ściśle związane z pojęciami ogólnymi.

Ze względu na postawiony sobie cel, a więc analizę tych aspektów filozoficznej spuścizny Kanta, które mają bezpośredni związek z rozważaniami Shaffera oscylującymi wokół

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 308.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Powyższą tezę dokumentują na przykład epistemologiczne poglądy Locke’a. Zob. np. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. B.J. Gawecki, przejrzał C. Znamierowski, Warszawa, PWN, 1955.

ontologicznego dowodu na istnienie Boga, ograniczymy się w tej chwili jedynie do sądów syntetycznych. W rzeczy samej, Kant z uporem i konsekwencją zaliczał wszystkie sądy egzystencjalne do grupy sądów syntetycznych<sup>74</sup>.

Według Shaffera przyjmowana przez autora *Krytyki czystego rozumu* definicja realnego orzeczenia (predykatu), a więc czegoś, co „może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy”<sup>75</sup> i poprzez ten zabieg znacznie to określenie powiększać, pozostaje w sprzeczności z kontrowersyjną tezą mówiącą, że „wszystkie sądy egzystencjalne są sądami syntetycznymi”. Piszemy „kontrowersyjną”, w dalszej części rozprawy pokażemy bowiem, jak trudno tezę tę obronić w konfrontacji z rozstrzygnięciami na gruncie chociażby czystej matematyki. Gdzie tkwi owa sprzeczność? Jeżeli sądy syntetyczne „dodają do pojęcia, będącego podmiotem, orzeczenie, które nie było w nim wcale pomyślane”<sup>76</sup>, to orzeczenie, a więc słowo „jest” czy „istnieje”, musi być realnym orzeczeniem (predykatem).

Nie jest to zresztą jedyne niespójne miejsce w spuściźnie filozoficznej myśliciela z Królewca sygnalizowane przez autora *The Philosophy of Mind*. Wesprzyjmy się tu raz jeszcze cytatem z rozdziału czwartego, poddziału trzeciego drugiego działu *Krytyki czystego rozumu*: „[...] do pojęcia, które wypowiada tylko możliwość, nie może się przeto nic dołączyć dzięki temu, że myślę o jego przedmiocie jako bezwzględnie danym (przez wyrażenie: on jest). I w taki to sposób to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej niż to, co jedynie możliwe”. I dalej Kant konkluduje: „Jeżeli przeto myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy. Inaczej bowiem nie istniałoby to samo, co pomyślałem w pojęciu, lecz coś więcej, i nie mógłbym powiedzieć, że istnieje właśnie przedmiot mojego pojęcia”<sup>77</sup>. Podobne zastrzeżenia, uważa Shaffer, można wnosić pod adresem każdego innego predykatu. Jeżeli do określenia jakiejś rzeczy dodamy jeszcze, na przykład, własność „bycia w kolorze czerwonym”, to czerwona rzecz wypełniająca wszystkie pomyślane określenia, przez swą czerwoną barwę, nie będzie już realizacją określonego pojęcia, lecz czymś innym (szerszym)<sup>78</sup>. Sięgając do przyjętego

<sup>74</sup> Czy słusznie? Zagadnienie to będzie przedmiotem analizy w dalszych częściach naszej rozprawy.

<sup>75</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 339.

<sup>76</sup> Tamże, t. I, s. 70.

<sup>77</sup> Tamże, t. II, s. 340–341.

<sup>78</sup> Z tą argumentacją nie zgadza się np. D. Dryer w *The Concept of Existence in Kant*, „Monist” 50, 1966, s. 17–30. Jego rozważania jednak G. Oppy podsumowuje: „(Dryer) nie oferuje nic więcej, poza lakonicznym stwierdzeniem, że Shaffer nie rozumie Kanta” (G. Oppy, dz. cyt., s. 231).

przez Kanta podziału sądów na *syntetyczne* i *analityczne*, z łatwością dostrzeżemy dwie metody dochodzenia do prawdy. Według autora *Krytyki czystego rozumu* do sądu prawdziwego możemy dojść, „wydobywając” z pojęcia tkwiące w nim własności (*sądy analityczne*), bądź, wychodząc poza to pojęcie, wzbogacić je, odwołując się do doświadczenia (*sądy syntetyczne a posteriori*). Zabieg wzbogacenia pojęcia w sądzie syntetycznym zmienia je i w rezultacie otrzymujemy nowe pojęcie. Ponieważ sądy egzystencjalne Kant zalicza do sądów syntetycznych, więc dochodzi do wniosku, że istnienie nie jest predykatem. Shaffer z kolei stara się nam pokazać, że ten zarzut można postawić każdemu innemu określeniu, nawet takiemu, które Kant bezdyskusyjnie zalicza do rodziny predykatów. Dlatego proponuje wprowadzić trzecią drogę (poza „wydobywaniem” i „wzbogacaniem”) dochodzenia do sądów (prawdziwych). Miałyby ona polegać, zauważa dość lakonicznie, na stwierdzeniu czegoś o obiektach odpowiadających pojęciom, które pojawiają się w formułowanym sądzie<sup>79</sup>.

Shaffer polemizuje nie tylko z Kantem. W omawianym artykule odnosi się także do Broada i jego interpretacji warunkowej sądów egzystencjalnych, która to interpretacja ma ukazywać ich specyficzny status. Jak już mieliśmy okazję się przekonać, przyjęcie ustaleń Broada prowadzi do tak paradoksalnych rozstrzygnięć, jak to mówiące, że zdanie *Smoki nie istnieją* nie jest zdaniem o smokach. Shaffer wzbogaca dyskusję, w której także Plantinga brał czynny udział, nowymi i interesującymi przykładami. Proponuje na przykład rozważyć zdanie:

- *Jednorożce są przedmiotem zainteresowań mitologów.*

Warunkowym odpowiednikiem tego zdania byłoby:

- *Jeżeli istnieje coś takiego jak jednorożec, to to coś jest przedmiotem zainteresowań mitologów.*

Pierwsze zdanie jest prawdziwe, natomiast zdanie drugie jest fałszywe – badacza mitów nie interesowałyby istniejące jednorożce. Także powyższy przykład pokazuje, że można formułować prawdziwe sądy o bytach nieistniejących. Możemy o nich myśleć, mówić, śnić

---

<sup>79</sup> Pisze na ten temat: „To say that so-and-so is such-and-such is sometimes neither to analyse the concept of so-and-so nor to revise it, but to put it roughly, to say something about the object conceived of” (J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 310).

czy marzyć – jedynej rzeczy, której nie możemy uczynić, to bezpośrednio ich wskazać. Jeżeli odniesienie do nich w sądzie utożsamia się z ich wskazaniem, a więc *de facto* założy się ich istnienie, to w ten sposób bardzo zuboży się zasób możliwych sądów. Istotnie, zdania typu *Istnieje krowa* możemy przeformułować i podać ich warunkowy odpowiednik (*Jeżeli istnieje coś takiego jak krowa, to to coś istnieje*) otrzymując w ten sposób sądy trywialne. Jest to oczywiście wyróżnik istnienia pośród innych predykatów, niemniej, jak pokazują podane wyżej przykłady, sama interpretacja warunkowa bardzo zawęży klasę prawdziwych sądów, do których może zostać zastosowana. Tę część swoich rozważań Shaffer podsumowuje stwierdzeniem mówiącym, że specyfika istnienia, na którą wskazaliśmy w interpretacji warunkowej, w żaden sposób nie odnosi się do podanego przez niego argumentu ontologicznego. Z wcześniej zaprezentowanych ustaleń, a więc przede wszystkim komentarzy Plantingi do propozycji Broada, wnosimy także o jej niewielkim związku z oryginalną myślą Anzelmą z Canterbury.

Pośród licznych prób zrozumienia, czym jest istnienie, wskazać trzeba także pogląd dołączający je do tego wszystkiego, co może zostać pomyślane. Protoplastą dzielącą tę ideę myślicieli jest z pewnością David Hume. Podobnie myślało wielu filozofów współczesnych<sup>80</sup>. Hume pisał w rozdziale VI *Traktatu o naturze ludzkiej*: „Idea istnienia tedy jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące. Myśleć po prostu o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie. Ta idea, powiązana z ideą jakiegokolwiek rzeczy, nic do niej nie dodaje. Cokolwiek sobie przedstawiamy, przedstawiamy sobie jako rzecz istniejącą”<sup>81</sup>. Shaffer słusznie jednak uważa poważną niekonsekwencję u Hume’a<sup>82</sup>. Świadczy o niej chociażby wspomniany na początku tego rozdziału przypis zawierający wyjątek z jego *Dialogów o religii naturalnej* z jasno określonym stanowiskiem: „Cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące”. Zresztą w spuściźnie filozoficznej autora *Traktatu o naturze ludzkiej* znaleźć można jeszcze wiele nieprecyzyjnych sformułowań. Część z nich Shaffer próbuje rozszyfrować i tak zinterpretować, żeby dało się uzgodnić te, na pierwszy rzut oka, sprzeczne ze sobą poglądy. Ich wyłożenie posłuży mu w dalszej części do prezentacji

<sup>80</sup> Dobrym przykładem może być artykuł G. Nakhnikiana i W. Salmona, *'Exists' as a Predicate*, „Philosophical Review” 66, 1957, gdzie na s. 541 autorzy piszą: „Każde pojęcie pociąga za sobą predykat 'istnieje'. Nie tylko istota Boga, ale każda wyobrażalna istota zakłada istnienie”.

<sup>81</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. C. Znamierowski, Warszawa, Aletheia, 2005, s. 37.

<sup>82</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 315.

własnego stanowiska. I tak, jedna z możliwości związana jest z rozróżnieniem *realitas formalis/realitas objectiva*. Według niej Hume, poruszając się w obszarze rzeczywistości formalnej, mówi o „istnieniu pojęcia” i beztrzesko przenosi to istnienie do rzeczywistości realnej, czyli świata bytów. Pojęcia, idee jakichś obiektów (bytów), podobnie jak ich obrazy, nie mogą zostać wyobrażone jako nieistniejące<sup>83</sup>. O trafności tej interpretacji mogą służyć następujące słowa samego Hume’a: „Tak, gdy twierdzimy, że Bóg istnieje, to po prostu tworzymy sobie ideę takiej istoty, jaką Go nam przedstawiają; i istnienia, które mu przypisujemy, nie przedstawiamy sobie w jakiejś odrębnej idei, którą byśmy łączyli z ideą Jego innych cech i którą byśmy mogli znów oddzielić i odróżnić od niej”<sup>84</sup>.

Shaffer zrećtnie zauważa, że wyjaśnienia Hume’a sprawiają kłopot, kiedy przychodzi rozważać negatywne zdania egzystencjalne, a więc sądy negujące istnienie jakiegoś obiektu<sup>85</sup>. Niewiele jest miejsc w piśmienniczej spuściźnie autora *Traktatu o naturze ludzkiej* pomocnych w rozwiązaniu tej trudności, trochę światła mogą rzucić rozważania o źródle wszelkich stosunków filozoficznych<sup>86</sup>. Tu bowiem pisze o możliwych relacjach w obrębie idei ujmowanych w sądach, a pośród nich o relacji między ideą obiektu (pojęciem) i ideą nieistnienia. Nie wnikając w dość zaciemnione szczegóły, powiedzmy tylko, że w negatywnym sądzie egzystencjalnym łączymy pojęcie z ideą nieistnienia. Jest to wyjątkowa relacja, Hume odnotowuje nawet trudności, jakie może ona wywoływać u niewprawionego czytelnika – na pierwszy rzut oka może wyglądać na wyjątek od nakazu, żeby „żaden stosunek żadnego rodzaju nie zachodził, gdy nie ma pewnego stopnia podobieństwa”<sup>87</sup>. Choć nieco dalej można także znaleźć argumenty wyraźnie sugerujące nieuprawnionosć procesu tworzenia idei nieistnienia<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 316.

<sup>84</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 50. Autor idzie jeszcze dalej. Pisze: „Posunę się nawet dalej: nie poprzestając na stwierdzeniu, że pojęcie istnienia jakiejś rzeczy nie dodaje nic do prostego pojęcia o tej rzeczy, utrzymuję podobnie, że przeświadczenie o istnieniu nie dodaje żadnych nowych idei do tych, które składają się na ideę”. Z kolei słowa bezpośrednio następujące po tych zdradzają negatywny stosunek Hume’a do argumentacji ontologicznych. Pisze on bowiem: „Gdy myślę o Bogu, gdy myślę o Nim jako o bycie istniejącym i gdy jestem przeświadczony, że istnieje, moja idea Boga ani nie rośnie w treść, ani z niej nic nie traci. Że jednak pewne jest, iż zachodzi duża różnica pomiędzy prostym pojęciem o istnieniu jakiejś rzeczy, a przeświadczeniem o istnieniu, i że różnica ta nie polega na częściach, z których się składa idea, jaką ujmujemy pojęciowo, przeto wynika stąd, że musi leżeć w sposobie, jak ją pojmujemy”.

<sup>85</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 316.

<sup>86</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 14.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże, s. 306, Hume pisze: „Wszelkie idee są zapożyczone od poprzedzających je percepcji. A więc nasze idee rzeczy wywodzą się z tego źródła. A zatem nie można zrozumieć żadnego dotyczącego rzeczy twierdzenia i żadne nie może być zgodne wewnętrznie, jeżeli nie jest zrozumiałe i zgodne wewnętrznie

Dylematu, czy istnienie jest predykatem, czy nim nie jest, nie uda się rozwiązać, odwołując się jedynie do Hume'a. Jak mogliśmy się przekonać, pośród obszernej ilościowo i różnorodnej tematycznie spuścizny kontynuatora i krytyka brytyjskiego empiryzmu znaleźć można racje przemawiające za specyfiką istnienia w grupie innych predykatów, ale równie łatwo można wskazać argumenty za stanowiskiem przeciwnym. Nasze intuicje wsparte codziennym doświadczeniem zdają się kierować nas w stronę *słabej wersji* antypredykatowego Kantowskiego patrzenia na istnienie. Faktycznie, spróbujmy namalować obiekt i w rysunku przedstawić jego nieistnienie. Wówczas musimy użyć innych środków wyrazu niż tylko rysunek. Z kolei oddanie na rysunku innych predykatów, np. „bycia czerwonym”, nie przysparza żadnych trudności.

Nasze rozważania odwiodły nas nieco od głównego tematu, którym jest, przypomnijmy, oryginalne spojrzenia Jerome'a Shaffera na dowód ontologiczny i dyskusja, którą przeprowadził z nim Alvin Plantinga w monografii *God and Other Minds*. Powtórzmy, że punkt wyjścia dla rozważań Shaffera stanowiła definicja słowa „Bóg”, gdzie *definiensem* był „byt wszechmocny, który istnieje i jest wieczny”. Przy tak określonym terminie „Bóg”, pisze amerykański filozof, zdanie *Bóg istnieje* wynika bezpośrednio z definicji. Mimo że sąd *Bóg istnieje* jest koniecznym prawdziwym sądem analitycznym, zarówno dla wierzącego w Boga wyznawcy którejś z religii, jak i agnostyka czy niewierzącego, ta *formalna prawda* pozostanie bez znaczenia. Pozostanie bez znaczenia dla jego przekonań, nie będzie miała najmniejszego wpływu na jego system wartości i sposób życia – tak tę kwestię widzi Shaffer<sup>89</sup>. Miałaby za tym przemawiać łatwość, z jaką jesteśmy w stanie wygenerować niezliczoną ilość twierdzeń dotyczących każdej niemal sprawy. W tym celu wystarczyłoby bowiem przyjąć odpowiednią definicję. W omawianym artykule amerykański filozof podaje takie przykłady. Co ciekawe, można to zilustrować, sięgając do zdań z języka potocznego. Na przykład sądy

- *Członkowie wymarłych plemion dziś już nie żyją*

czy

- *Fikcyjne postacie nie istnieją*

---

w odniesieniu do percepcji. Lecz zrozumiałe i zgodne wewnętrznie jest powiedzenie, że rzeczy istnieją samodzielnie i niezależnie [...]”.

<sup>89</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 318.

są sądami prawdziwymi<sup>90</sup>, jeśli występującym w nich podmiotom przypisujemy znaczenie powszechnie przyjęte w języku codziennym.

Istota rzeczy sprowadza się do rozróżnienia sposobów istnienia. Amerykański filozof podejmuje, dodajmy od razu, że nieudaną, próbę dokonania rozróżnienia już na poziomie językowym, wyróżniając w języku angielskim dwa sposoby przedstawiania sądów egzystencjalnych. Ponieważ tłumaczenie na język polski (w obydwu wypadkach tłumaczy się za pomocą słowa „jest”) nie oddaje brytyjsko-amerykańskiej wrażliwości, dlatego zmuszeni jesteśmy posłużyć się językiem angielskim. Mowa tu o wyrażeniach zawierających frazę „there is” („there are”) i tych, gdzie po prostu pojawia się słowo „exist”. Pierwsza, dość pobieżna obserwacja, mogłaby sugerować różnicę. Co innego, wydaje się, twierdzić, że *A's exist*, a co innego mówić, iż *There exist A's*. Komuś, dla kogo język angielski nie jest pierwszym językiem, trudno orzekać, czy bardziej właściwe do wyrażenia tautologicznego sądu (budowanego w oparciu o przyjętą uprzednio definicję słowa „Bóg”) jest sformułowanie *God exists*, czy tak samo przekładane na język polski *There exists God*. Shaffer zdaje się twierdzić, że ten drugi sposób jest bardziej zakorzeniony w rzeczywistości obiektywnej i jako taki lepiej wyraża nietautologiczny sąd *a posteriori* – sąd podawany w wątpliwość przez agnostyków czy ateistów<sup>91</sup>. Jak już wspomnieliśmy, próba okazuje się zupełnie nieudana. Równie łatwo wskazać tautologiczne treści wyrażane za pomocą frazy „There is...”, jak sięgające do doświadczeń nietautologiczne sądy formułowane w zdaniach postaci *A exists*.

Równie nieskuteczne okazuje się sięgnięcie po Arystotelesowskie rozróżnienie sposobów istnienia<sup>92</sup>.

Nie przynosi także rozwiązania rozpatrywanej kwestii analiza różnicy tautologicznych sądów egzystencjalnych i egzystencjalnych sądów nietautologicznych. Bardzo często formułuje się wówczas opinię głoszącą, że zdania tautologiczne orzekają konieczne istnienie bytów (w odróżnieniu od koniecznego orzekania istnienia bytów). Istotnie, czy sądy tau-

<sup>90</sup> Shaffer pisze wprost, że „tautologiami”, utożsamiając zapewne tautologię z sądem analitycznym Kanta. Tamże.

<sup>91</sup> Tamże, s. 320–321.

<sup>92</sup> Księgę VI *Metafizyki* Arystoteles rozpoczyna następującą frazą: „Byt rozumie się wielorako, jak to powiedziano tam, gdzie omówiono różne jego rozumienia. Znaczy bowiem zarówno to, co czymś jest i że to coś jest, i jakie jest albo ile [tego jest], albo cokolwiek, co jest tak orzekane” (Arystoteles, *Metafizyka*, tom 1, Lublin 1996, tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleznika).



tologiczne rzeczywiście tym się charakteryzują? Prawdziwość sądu tautologicznego bazuje na postulującej istnienie definicji słowa, np. słowa „Bóg” w interesujących nas rozważaniach. Stąd koniecznie prawdziwe będzie jedynie twierdzenie, a nie samo istnienie Boga – nie widać bowiem powodów, dla których mielibyśmy przyjmować konieczne istnienie przedmiotu sądu<sup>93</sup>.

W swej ostatniej próbie autor *The Philosophy of Mind* sięga po ustalenia wypracowane przez filozofów analitycznych: Fregego, Carnapa i Dummetta. Mamy tu na myśli wprowadzenie *intensji* i *ekstensji*, a więc rozróżnienie treści i zakresu danego terminu. Shaffer, próbując zastosować te kategorie do dowodu ontologicznego, formułuje tezę orzekającą, że wszelkie nieporozumienia pojawiające się między zwolennikami i przeciwnikami argumentacji przedstawionej przez mnicha z Canterbury wynikają z mylenia dwóch porządków: intensjonalnego i ekstensjonalnego. Przypomnijmy, że intensja jakiegoś terminu wskazuje, w jakim sensie pewien obiekt jest nam dany i jest ona wypracowywana na gruncie języka, którym się posługujemy. Jeśli będzie to język naukowy, terminy będą słownictwem naukowym, np. cząsteczka, pole, kwant w języku współczesnej fizyki. Z kolei ekstensja jest równoznaczna z zakresem pojęcia<sup>94</sup>. Klasa przedmiotów, które podpadają pod dane pojęcie, stanowi jego ekstensję. Choć te rozróżnienia pojawiły się w związku z językiem naukowym, zdaniem Shaffera, pozostają w mocy także w odniesieniu do języka religijnego<sup>95</sup>.

Wyrażenie „Bóg istnieje” jest tautologicznym sądem tylko dlatego, że traktuje termin „Bóg” w sposób intensjonalny. W rzeczy samej, terminowi temu na gruncie języka nadaliśmy pewne znaczenie: „wszechmocny byt, który istnieje i jest wieczny” i poprzez to ustalenie wprowadziliśmy do języka tautologiczny sąd<sup>96</sup>: *Bóg istnieje*. Pytając natomiast o ekstensjonalność terminu „Bóg”, chcemy się dowiedzieć, czy temu terminowi odpowiada jakaś obiektywna i pozaformalna rzeczywistość. O ile sądy na poziomie intensjonalnym mogą być tautologiczne, o tyle ekstensjonalność pytająca o to, czy jakiś obiekt spełnia warunki wyrażone w definicji terminu, szuka swej odpowiedzi, wychodząc poza zakres

<sup>93</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 321.

<sup>94</sup> Godna odnotowania jest tu dyskusja nad mechaniką kwantową i interpretacją jej pojęć – zob. na przykład F. Selleri, *Wielkie spory w fizyce kwantowej*, tł. B. Lange, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1999.

<sup>95</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 323.

<sup>96</sup> Jeszcze raz przypomnijmy, że dla Shaffera sąd tautologiczny to tyle, co sąd analityczny.

rozważań formalnologicznych. Dlatego odpowiedzi udzielane na poziomie ekstensjonalności nie mogą być konieczne prawdziwe – sądzi Shaffer<sup>97</sup>.

Amerykański filozof jest świadom trudności, jakie napotykają jego wyjaśnienia budowane w oparciu o rozróżnienie ekstensji i intensji danego terminu. Pierwszy kłopot wiąże się z obiektami intensjonalnymi<sup>98</sup> i wykazuje duże pokrewieństwo z zagadnieniami dyskutowanymi w filozofii matematyki, to jest sporami o status obiektów matematycznych<sup>99</sup>. Choć te obiekty istnieją w naszych myślach (snach), podajemy w wątpliwość ich obiektywne istnienie. Pojawia się pokusa, by przypisać im jakiś (jaki?) sposób istnienia, ale doskonale zdajemy sobie sprawę, że czymś innym jest istnienie konkretnego, stojącego przed nami człowieka, a czym innym istnienie bohatera naszych snów. Przez zabieg zdefiniowania obiektu, mniej lub bardziej świadomie, nadaje się obiektowi istnienie i przez to wpada się w pułapkę nieuprawnionej ekstensjonalności.

Shaffer uważa, że prawdziwe sądy orzekające istnienie ekstensji jakiegoś terminu muszą być przygodne – nie mogą być konieczne<sup>100</sup>. Pojawia się tu jednak problem z ekstensją terminu „liczba”. Czy to, że wszyscy umiemy się posługiwać terminem „liczba”, jest wystarczającym powodem do tego, żeby uznać istnienie ekstensji terminu „liczba”? Gdyby tak było, to istniałaby w sposób konieczny, a więc zdanie orzekające istnienie byłoby sądem koniecznym *a priori*, co zdecydowanie klóciłoby się z wcześniejszą obserwacją. Dlatego autor *The Philosophy of Mind* gotów jest bronić dość kontrowersyjnej tezy mówiącej, że obiekty matematyczne są jedynie obiektami intensjonalnymi, przez co staje tym samym na stanowisku jawnie antyplatońskim<sup>101</sup>. Wszystkie twierdzenia, właściwości i zależności, a także związki z innymi obiektami, wydarzają się na poziomie (intensjonalnym) definicji. Ściśle z tym zagadnieniem są związane poszukiwania wyraźnego i precyzyjnego kryterium decydującego o tym, czy danej definicji przysługuje jakaś ekstensja w świecie realnym. Istnienie takiego probierza zamykałoby wszystkie wątpliwości, także te dotyczące liczb. Mimo braku takiej miary, Shaffer stwierdza: „liczby są obiektami intensjonalnymi”<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 323–324.

<sup>98</sup> Tamże, s. 324.

<sup>99</sup> Jak trafnie zauważa Solomon Feferman, intensjonalność w matematyce ma gruntowny związek z zakwestionowaniem platonizmu i potrzeby przydania „obliczeniowej doniosłości” osiąganym rezultatom (zob. S. Feferman *Intensionality in mathematics*, „Journal of Philosophical Logic” 14, 1985, s. 41–55).

<sup>100</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 324.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> Tamże, s. 325.

Polemika z tym poglądem stanowić będzie, zobaczymy to nieco później, główny temat rozważań Plantingi.

Wszystko to, co zostało powiedziane o liczbach, można odnieść do wprowadzonego w dowodzie ontologicznym terminu „Bóg”. Istnienie, którego się dowodzi przez czysto formalnologiczne argumenty, to istnienie intensjonalne. Wypada się zgodzić z Shafferem, że nie na takim istnieniu zależy autorom dowodów ontologicznych i samym wierzącym. Z kolei istnienie ekstensjonalne zostaje uzasadnione za pomocą argumentów *a posteriori*, a po te zwolennicy argumentów ontologicznych, będących jedynie czymś w rodzaju Wittgensteinowskich *language games*, w ogóle nie sięgają. Między Bogiem a liczbami, uważa Shaffer, zachodzi jednak pewna różnica; termin „Bóg” może mieć realną ekstensjonalną realizację – choć tego dowód ontologiczny nie wykazał i wykazać nie mógł, świat liczb natomiast nie wychodzi poza intensjonalne istnienie, niemające żadnego ekstensjonalnego wypełnienia<sup>103</sup>.

#### 2.3.4. Plantinga odpowiada Shafferowi

Pierwsze zastrzeżenie wnoszone przez Plantingę dotyczy, moim zdaniem, rzeczy zupełnie błahiej. Autor *The Nature of Necessity* jest zdania, że rozważania Shaffera nie wykazały, iż istnieją tautologiczne sądy egzystencjalne. Rozstrzygnięcie to nie ma większego znaczenia, dość powiedzieć, że sam Plantinga sygnalizuje ten problem jedynie w przypisie do właściwego tekstu swoich przemyśleń<sup>104</sup>. Istotnie, różnica zdań wynika jedynie z ustaleń definicyjnych – Plantinga uznaje za sądy egzystencjalne te i tylko te zdania, które, trzymając się przyjętego przez Shaffera rozróżnienia, stwierdzają istnienie ekstensjonalne. Oczywiście sąd *Bóg istnieje* nie jest takim zdaniem.

Znacznie poważniejszym zarzutem i na pewno wartym głębszego namysłu jest teza mówiąca, że przyjęty ogólny schemat dowodu ontologicznego (pojęcie „Bóg” oznacza byt istniejący, wszechmocny i wieczny, więc na mocy definicji Bóg jest bytem wszechmocnym i istniejącym, a więc Bóg istnieje) nie ma związku z dowodem Anzelma z Canterbury, a w każdym razie ów związek nie został wykazany<sup>105</sup>. Uczynilibyśmy to, gdyby udało się nam wskazać miejsce w dowodzie z *Proslogionu*, w którym zakładamy, że wśród zawartości tre-

---

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 44.

<sup>105</sup> Tamże, s. 45. Plantinga także tej kwestii nie rozwija w swoich rozważaniach.

ściowej pojęcia „Bóg” jest także istnienie. Przypomnijmy, że według Anzelma „Bóg” to byt, ponad który żaden byt większy nie może zostać pomyślany. Czy w tym określeniu w sposób ukryty zakładamy intensjonalne istnienie Boga? Choć Plantinga odpowiada, że tak się nie dzieje, to daremnie szukać u niego głębszego uzasadnienia dla tej wypowiedzi. Podzielając jego pogląd, o uzasadnienie pokusimy się my sami. W tym celu zauważmy przede wszystkim, że do zawartości treściowej pojęcia będziemy zaliczać wszystkie te określenia, które są albo dane w sposób jawny (np. w zawartości słowa „Bóg” dane jest w sposób jawny określenie „byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć”), albo w sposób ukryty, ale można je z określeń jawnych uzyskać, posługując się jedynie zasadami logiki. Wydaje się, że tak określona zawartość treściowa pojęcia nie budzi żadnych zastrzeżeń.

Oczywiście w słowie „Bóg” istnienie nie zawiera się w sposób jawny. Gdyby zawierało się w sposób ukryty, byłoby w naszej mocy jego wywnioskowanie z pojęcia „Bóg” bez przyjmowania nowych założeń. Bylibyśmy zatem w stanie podać „dowód” jedynie w oparciu o to pojęcie. Anzelm z Canterbury tego jednak nie czyni, mieliśmy już okazję się zorientować, że kluczowe miejsce w rozważaniach stanowi dodatkowa przesłanka – punkt (2) – Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie. Nie widać jednak, jak miałby taki dowód wyglądać, co w dużym stopniu uprawdopodobnia przekonanie Plantinga o niewielkim związku argumentacji Shaffera z klasycznym dowodem Anzelma z Canterbury.

Jedna z bardziej kontrowersyjnych tez autora *The Philosophy of Mind* mówi, że sądy orzekające o istnieniu ekstensji jakiegoś terminu mają przygodny charakter. Plantinga głęboko się z tym nie zgadza, a na poparcie swoich racji podaje kilka prostych przykładów. Przypomnijmy, że zdaniem Shaffera sądy te muszą mieć status twierdzeń przygodnych, bo „nie tylko mówią nam o tym, jakie wymogi muszą zostać spełnione, żeby rzecz była A, ale przyjmując te wymogi, stwierdzają, czy coś jest A”<sup>106</sup>. Nie bardzo widać, jak w oparciu o powyższe stwierdzenie udaje się uzasadnić, że żaden egzystencjalno-ekstensjonalny sąd nie jest konieczny. Shaffer tego nie dowodzi, Plantinga natomiast nas przekonuje, że gdyby tak było, to wówczas na zasadzie symetrii także żaden negatywny sąd egzystencjalny, a więc twierdzenie mówiące, że nie istnieje ekstensja jakiegoś terminu, nie mógłby być

---

<sup>106</sup> J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 323.

konieczny<sup>107</sup>. Jednak Plantinga podaje przykłady takich koniecznych sądów:

- *Nie istnieje zamężny kawaler*

albo

- *Żaden osiemdziesięciolatek nie ma mniej niż sześćdziesiąt lat*<sup>108</sup>.

Bez wątpienia przytoczone zdania to sądy koniecznie prawdziwe. Czy z tego jednak wynika, że istnieją egzystencjalne sądy konieczne orzekające istnienie ekstensji jakiegoś terminu? Autor *The Nature of Necessity*, jak już to powiedzieliśmy, uznaje sytuację za całkowicie symetryczną – jeśli weźmiemy jakiś termin o zakresie pojęciowym, powiedzmy **P** (osiemdziesięciolatek liczący mniej niż sześćdziesiąt lat), i pokażemy, że sąd o nieistnieniu jego ekstensji jest konieczny, to wówczas termin o zakresie pojęciowym będącym dopełnieniem **P** – oznaczmy ten zakres przez **P'** – także zdanie wypowiadające opinię o istnieniu ekstensji terminu **P'** będzie sądem koniecznym. Tak można próbować zinterpretować rozumowanie Plantingi. Wydaje się jednak, że sytuacja nie jest tak oczywista, jak nam ją przedstawia autor *God and Other Minds*. W rzeczy samej, przykłady pojęć, które rozważa Plantinga, nie mają ekstensji tylko dlatego, że są logicznie sprzeczne. Wówczas, istotnie, nie trzeba sięgać po nic więcej niż aparat logiczny, aby stwierdzić, że żadna rzecz nie spełnia postulowanych wymogów. Sprzeczność tkwi bowiem w samych definicjach.

Inny obrót przyjmują sprawy z sądami, w których pojawiają się liczby. Plantinga uważa, że wiele z nich ma charakter zdań koniecznie prawdziwych. Za przykład może uchodzić twierdzenie:

- *Istnieje liczba pierwsza między 50 a 55.*

To zdanie jest, utrzymuje on, sądem orzekającym konieczne istnienie ekstensji terminu „liczba pierwsza”. W tej kwestii nie ma zgody między nim a Shafferem. Autor *The Philosophy of Mind* wyraźnie stwierdza: „Nic nie może uchodzić za dowód, że treść pojęcia liczba ma ekstensję, że istnieje coś, poza intensjonalną treścią, a to oznacza, że nie istnieje nic, co byłoby ekstensją określającego ją terminu”<sup>109</sup>. Plantinga z kolei uważa, że wykazać istnienie ekstensji jakiegoś terminu to tyle, co wskazać obiekt, do którego termin ten się

---

<sup>107</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 45

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> A. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, s. 324–325.

stosuje. Dlatego pojęcie „liczby pierwszej między 50 a 55” ma ekstensję, bo to pojęcie stosuje się do liczby 53 (i tylko do niej). To rozstrzygnięcie można jednak dość łatwo podważyć. Zauważmy bowiem, że przyjęte przez niego rozumienie istnienia ekstensji nie wyklucza sytuacji, w której ekstensją pojęcia będzie po prostu inne pojęcie. Oczywiście w tej konkretnej sytuacji można się oczywiście bronić, twierdząc, że liczba 53 to nie to samo co termin „liczba 53”. Jednak bez wniknięcia w ontologię bytów matematycznych nie ma co liczyć na żadne decydujące rozstrzygnięcia. Plantinga na ten krok się nie decyduje, dlatego jego racje w dyskusji z Schafferem są nieprzekonujące.

### 2.3.5. Alston – różne sposoby istnienia

W roku 1960 w „The Philosophical Review” ukazał się tekst Williama P. Alstona, w którym podjęto kolejną próbę odpowiedzi na Kantowskie pytanie – czy istnienie jest predykatem<sup>110</sup>? Już na samym wstępie autor stawia śmiałą tezę kwestionującą wszystkie dotychczasowe argumenty wysuwane przeciwko predykatowemu charakterowi istnienia. Choć sam nie występuje w roli obrońcy „istnienia jako predykatu”, to uważa, że na skutek przeoczenia pewnych ważnych aspektów istnienia krytyka pozostała nieskuteczna<sup>111</sup>. Jego artykuł ma naprawić tę sytuację i przedstawić nowe i przede wszystkim skuteczne racje za odrzuceniem istnienia występującego w charakterze predykatu, a także zanegować wartość ontologicznego argumentu za istnieniem Boga.

Alston już na samym początku zauważa, że skuteczność dowodu ontologicznego wcale nie zależy od tego, czy istnienie jest, czy nie jest predykatem. Ma on w tym momencie na myśli przede wszystkim ontologiczną wersję argumentacji zamieszczoną w *Medytacji* Kartezjusza<sup>112</sup>. Ta wykazuje paralełę między trójkątem, w którym „trzy kąty są łącznie nie większe od dwóch kątów prostych”, a bytem pierwszym, który „absolutnie istnieje”.

<sup>110</sup> W. P. Alston, *The Ontological Argument Revisited*, „The Philosophical Review” 69, 1960, s. 452–474.

<sup>111</sup> Tamże, s. 452.

<sup>112</sup> Kartezjusz pisze: „Bo chociaż nie jest konieczne, by mi się nasunęła kiedykolwiek jakaś myśl o Bogu, to jednak ilekroć zechcę myśleć o istocie pierwszej i najdoskonalszej i wydobyć jej ideę jak gdyby ze skarbcza mojego umysłu, trzeba koniecznie, bym jej przypisał wszystkie doskonałości, choćbym nie wszystkie wtedy wyliczał i nie zajmował się poszczególnymi. I ta konieczność zupełnie wystarcza, bym później – zauważywszy, że istnienie jest doskonałością – doszedł do słusznego wniosku, że ta istota pierwsza i najdoskonalsza istnieje. Tak samo nie jest konieczne, bym sobie kiedykolwiek wyobrażał jakiś trójkąt, lecz ilekroć chcę rozważać figurę o prostych liniach, mającą tylko trzy kąty, muszę jej przyznać te własności, z których słuszenie można wywnioskować, że jego trzy kąty nie są większe od dwóch prostych, chociażbym na to teraz nie zwrócił uwagi” (Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001, Medytacja V, s. 85).

Jak kąty trójkątów dają w sumie  $180^\circ$ , choć tego w ich definicji *explicite* nie zawieramy, tak istnienie należy do bytu pierwszego jako jedna z jego *doskonałości*. Alston celnie zauważa, że *ens primum* przypisujemy jedynie cechę, która jest konieczna w jego byciu tym, czym jest<sup>113</sup>. Zresztą, jego zdaniem, wszelkie próby ukazania specyfiki zdań, w których orzekamy istnienie, wyróżniającej je spośród sądów zawierających inne predykaty są niewystarczające. Żadna z tych prób nie osiąga ostatecznego sukcesu, to jest wykluczenia istnienia z rodziny predykatów, lecz co najwyżej ukazuje jego szczególne cechy. Istnienie nie jest odosobnionym przykładem, można wyodrębnić całe rodziny predykatów znacząco różniące się między sobą. Specyfika istnienia w tym się między innymi wyraża, że niepodobna sformułować sądu o podmiocie bez uprzedniego założenia, że ów podmiot istnieje. Alston podaje tu sugestywne ilustracje – na przykład zdanie *Ciasto w piekarniku jest słodkie* milcząco zakłada istnienie w piekarniku jakiegoś ciasta. Mówiąc ogólnie, nie można przyjąć założenia *a nie istnieje* i jednocześnie formułować sąd *a ma własność P*<sup>114</sup>. W tym wyraża się charakterystyczny rys sądów orzekających istnienie. Nadaje on na przykład zdaniu *Doskonały tenisista istnieje* status zdania koniecznie prawdziwego, a jego zaprzeczeniu – *Doskonały tenisista nie istnieje* – status zdania fałszywego.

Podobnie ma się rzecz z dowodem ontologicznym (Kartezjusza), w którym ustanawia się uprzednio byt absolutny jako taki byt, który mieści w sobie wszystkie doskonałości, a następnie dochodzi się do wniosku, że on istnieje, bo pośród doskonałości zawarło się także istnienie. Zauważmy, że te rozważania odnoszą się jedynie do dowodu Kartezjusza, u św. Anzelmia istnienie bytu absolutnego czyni się założeniem jawnym – jest to istnienie w umyśle poznającego człowieka.

Nie wchodząc w szczegóły sporu o deskrypcje toczącego się od początku ubiegłego wieku, zainicjowanego polemiką Russella z Meinongiem, kontynuowanego następnie przez Russella i Strawsona, dotyczącego między innymi kwantyfikacyjnego ujęcia wyrażenia „The *P* is *Q*”<sup>115</sup>, zastosujmy koncepcję autora *Principia Mathematica*. Każe nam ona interpretować powyższe angielskie wyrażenie jako zdanie:

<sup>113</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 453.

<sup>114</sup> Tamże, s. 454.

<sup>115</sup> Zob. B. Russell, *On denoting*, „Mind” 14, 1905, s. 479–493 (polski przekład: *O denotowaniu*, tł. J. Pelc, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, Warszawa, PWN, 1967, s. 253–275) oraz P. Strawson, *On referring*, „Mind” 59, 1950, s. 320–344 (polski przekład: *O odnoszeniu się użyć wyrażań do przedmiotów*, tł. J. Pelc, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, s. 377–413).

*Istnieje jeden jedyny  $x$  taki, że  $x$  jest  $P$  i  $x$  jest  $Q$ .*

Wówczas zdaniu  $P$  *istnieje* przypisuje się znaczenie:

**(I)** *Istnieje jedno jedyne  $x$ , które jest  $P$ , i ono istnieje.*

Natomiast zdanie  $P$  *nie istnieje* brzmieć będzie:

**(II)** *Istnieje jedno jedyne  $x$ , które jest  $P$ , i ono nie istnieje.*

Obydwa wyrażenia mają formę zdań złożonych. O ile w **(I)** drugi człon (drugie zdanie) nie wnosi nic nowego i w rzeczywistości powtarza to, co zostało powiedziane w zdaniu pierwszym, o tyle w przypadku wyrażenia **(II)** drugi człon, będąc zaprzeczeniem zdania pierwszego, czyni sprzeczną całą wypowiedź.

Teza, którą stawia, a następnie próbuje uzasadniać Alston, brzmi: nie zawsze sądy złożone i wyrażone tak, jak w **(I)**, mają nadwyżkowy charakter (drugie zdanie powtarza treść zawartą w zdaniu pierwszym albo z niego wynikającą), ale też nie zawsze sądy z **(II)** są sprzeczne. Konstatacja powyższa prowadzi nas właśnie do różnych form istnienia. W kolejnych partiach swojego artykułu Alston gruntownie omawia bogactwo sposobów istnienia, wyróżniając istnienie: rzeczywiste, mitologiczne, fikcyjne, a także w umyśle człowieka. Proponuje przyjrzeć się zdaniom:

**(III)** *Centaur występuje w mitologii, ale nie istnieje w rzeczywistości*

oraz

**(IV)** *W wielu starych podaniach występuje brytyjski monarcha o imieniu Artur i zdaniem niektórych historyków istniał on naprawdę.*

Gdybyśmy opuścili w zdaniu **(III)** „w mitologii” oraz „w rzeczywistości”, nasze nowe zdanie brzmiałoby zupełnie nonsensownie:

**(III')** *Centaur występuje, ale nie istnieje.*

Alston trafnie zauważa, że nie istnieje jeden kwantyfikator szczegółowy, który pozwoliłby to zdanie zapisać formalnie<sup>116</sup>. Konieczne byłoby wprowadzenie dwóch kwantyfikatorów:

---

<sup>116</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 454.



$\exists^M$  i  $\exists^R$  oznaczających odpowiednio *istnienie w greckiej mitologii* i *istnienie w rzeczywistości*. Zdanie (III) miałoby wówczas postać:

$$\exists^M x \text{ istnieje} \quad \text{oraz} \quad \sim (\exists^R x \text{ istnieje}).$$

Podobny zabieg uczyniłby ze zdania (IV) wypowiedź, w której drugi człon byłby zupełnie zbędny. Powyższe rozważania prowadzą Alstona do przekonania, że argumentacja przeciwko „istnieniu jako predykatowi” całkowicie zawodzi. Istotnie, dzięki wyróżnieniu różnych form istnienia możemy jedną z nich użyć do ustanowienia podmiotu, druga przyjmie wówczas formę predykatu i dlatego klasyczne zastrzeżenie Kanta wykluczające istnienie z rodziny predykatów pozostanie nieskuteczne. Czy w takim razie Anzelm może czuć się usprawiedliwiony? W żadnym razie, w dalszej części przywoływanego artykułu pojawia się druzgocący, w mniemaniu autora, osąd twierdzeń zawartych w *Proslogionie*. Nim zajmiemy się tym zagadnieniem, trzeba jednak postawić naturalny zarzut, który musi paść w związku z wyróżnionymi uprzednio formami istnienia: czy za różnymi postaciami istnienia nie kryje się to jedno – istnienie realne? Na przykład, czy „istnienie czegoś w wyobraźni” nie oznacza po prostu, że ktoś o tym czymś myśli i ma ideę tego czegoś w swojej głowie<sup>117</sup>? Innymi słowy, czy wszystkich rozważanych tu form istnienia nie zdołalibyśmy przetłumaczyć na istnienie realne? Słabą stroną tej części rozważań jest brak jakichkolwiek argumentów na poparcie tezy, że tak się rzeczywiście nie zdarzy i, w rzeczy samej, można podać przykład zdania nieprzetłumaczalnego na sformułowanie zawierające tylko istnienie realne. Zamiast tego pojawiają się spekulacje, czy gdyby udało się to uczynić w jakimś języku, na przykład angielskim, to można byłoby to samo zrealizować w innym, na przykład w średniowiecznej łacinie, w której Anzelm z Canterbury przygotowywał swoje teologiczne traktaty. Brak rozstrzygnięcia i tej kwestii; ważne są racje rekonstrukcjonistów sądzących, że pośród wszystkich języków istnieje swoisty *izomorfizm pojemnościowo-treściowy* występujący pomimo ich odmiennych struktur formalnych (składnia, gramatyka etc.) i pojawiających się na przeciwnym biegunie zwolenników poglądu o nieprzekładalności pewnych treści w translacji tekstu z jednego języka na drugi<sup>118</sup>. I tu próżno szukać jakiegoś

<sup>117</sup> Tak między innymi myślał F. Brentano. Zob. jego *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tł. W. Galewicz, Warszawa, PWN, 1999.

<sup>118</sup> Tamże, s. 460–462.

werdyktu, nieco później zobaczymy, że także Plantinga przejdzie obok tego zagadnienia obojętnie.

Epistemologiczny status sądów orzekających istnienie diametralnie odróżnia je od predykcji; powiedzieć o Bogu, że jest miłosierny, wszechmocny czy wszechwiedzący, to zupełnie co innego, niż stwierdzić, że istnieje. Czujemy to wszyscy, choć nie bardzo potrafimy powiedzieć, na czym tak naprawdę polega różnica między orzekaniem wszechmocy a przypisywaniem bytowi rzeczywistego istnienia. Być może dzieje się tak dlatego, że w pierwszym przypadku pozostajemy w sferze idei i pojęć, natomiast w sytuacji istnienia wychodzimy już poza tę sferę. Wszechmoc możemy wydobyć z pojęcia Boga przez czysto myślowe operacje, zauważa Alston, natomiast aby wywieść istnienie w rzeczywistości, musimy sięgnąć po dane „zewnątrzne”. Dość efektownie brzmią w ustach Alstona porównania zwolenników dowodów ontologicznych do tych czytelników *Iliady*, którzy przez analizę charakterologiczną Achillesa próbują dowieść, że ów bohater wojny trojańskiej istniał naprawdę<sup>119</sup>. Bagatelizuje on równocześnie protesty tych, którzy domagają się specjalnego traktowania przypadku, w którym orzekamy realne istnienie Boga, a więc bytu o niespotykanym bogactwie ontologicznym.

Sądy egzystencjalne nie tylko ustanawiają obiekty – podmioty predykcji, lecz także nakładają logiczne ograniczenia na zbiór pytań, które można na ich temat stawiać. Alston podaje następnie kilka przykładów, które mają tę kwestię głębiej ukazać; na przykład nie ma sensu pytać, czy bracia Karamazow jeszcze żyją, a jeśli nie, to kiedy umarli<sup>120</sup>. Zauważmy, że cały szereg pytań w obrębie przyjętej teorii naukowej cechuje podobny defekt. Na gruncie dualizmu korpuskularno-falowego nie można pytać o dokładne położenie i dokładny pęd cząstki (zasada nieoznaczoności Heisenberga).

Jeśli zaś chodzi o predykcje, to należy wyraźnie podkreślić, że ograniczenia dotyczą logicznego statusu predykcji, a nie samej predykcji – wszystko to, co możemy orzec o realnym człowieku, a więc na przykład, że ma on 175 cm wzrostu, możemy także twierdzić o postaci, która istniała jedynie w naszych snach albo wyobraźni. Jednak status predykcji w pierwszym przypadku będzie inny niż w drugim. Pierwsza predykcja będzie dowodliwa, z kolei druga będzie konstruktem nieweryfikowalnym. Innymi słowy, sąd egzystencjalny,

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 463.

<sup>120</sup> Tamże, s. 464.

nakładając na podmiot formę czy też sposób istnienia, tym samym umieszcza podmiot w pewnej strukturze logicznej, determinującej zakres sensownych sądów, które o podmiocie będziemy mogli orzekać. Alston uważa, że zachodzi izomorfizm między rodzajami istnienia a strukturami logicznymi przez nie determinowanymi. Oznacza to, że każda forma istnienia wyznacza jedną, sobie właściwą strukturę logiczną<sup>121</sup>.

Konsekwencje wynikające z tych rozstrzygnięć dla dowodu ontologicznego są łatwe do przewidzenia. Istotnie, Anzelm w swoich rozważaniach ustanawia byt, o którym zakłada, że istnieje jedynie w umyśle. To założenie implikuje strukturę logiczną charakterystyczną dla istnienia w umyśle. Wskazuje przy tym na następujące jej cechy: (1) Sąd może być weryfikowany jedynie w procesie refleksji (mogę sobie pytać, rozważać w umyśle etc., ale w żadnym razie nie mogę uciec się do realnego eksperymentu); (2) Istnieniu w umyśle, podobnie jak wszystkim innym sposobom nierealnego istnienia, odpowiadają dwa rodzaje rzeczywistej egzystencji. Pierwsza zwana jest *rzeczywistym korelatem*. Dla istnienia w umyśle jest to na przykład stan realnego i świadomego snu, w którym pojawia się istniejący obiekt, natomiast w przypadku istnienia mitycznego wskazać można na proces powtarzania, słuchania i przekazywania kolejnym pokoleniom mitów i podań. Z kolei istnieniu w umyśle odpowiadają realne myśli, obrazy i idee. Z drugiej strony, czemuś, co istnieje w umyśle, może, choć nie musi, odpowiadać *rzeczywisty archetyp*<sup>122</sup>. Jest to coś realnego, co ma wszystkie cechy bytu istniejącego w umyśle. Przykładem rzeczywistego archetypu szczytu istniejącego w umyśle jest realna góra, tych samych rozmiarów i o tym samym ukształtowaniu – pisze Alston<sup>123</sup>.

Specyficzna cecha wszystkich bytów o istnieniu nierealnym przejawia się przede wszystkim w tym, że każdy sąd formułowany na ich temat dotyczy jedynie rzeczywistego korelatu, nie wpływając na ich realny archetyp. Alston jednoznacznie stwierdza: „Gdyby istnienie czegoś w jeden sposób pociągało istnienie w inny sposób, zanikłyby wszelkie różnice między dwoma sposobami istnienia”. I nieco dalej pisze: „Każde twierdzenie, które dołącza predykat do czegoś, co istnieje jedynie w umyśle, w wymiarze realnym implikuje jedynie

<sup>121</sup> Tamże, s. 466. Alston zauważa, że stwierdzenie: „Na podwórku, 6 stóp pod ziemią znajdują się ukryte kości” czyni sensowną całą serię pytań: skąd się tam wzięły? ile ich tam jest? skąd wiemy, że tam są? etc. Samo stwierdzenie, że tam tylko są i że nie ma nic, co o nich można byłoby wiedzieć, jest dla nas nie do zaakceptowania.

<sup>122</sup> Alston o tym wyraźnie nie pisze, ale wydaje się, że nie każdy byt istniejący w umyśle ma rzeczywisty archetyp. Gdyby tak było, mielibyśmy realny archetyp Boga, który sam musiałby być Bogiem.

<sup>123</sup> Tamże, s. 468.

to, że ktoś owo twierdzenie formułuje i ma w związku z nim jakieś myśli”<sup>124</sup>. Wobec tego dołączenie istnienia do bytu, „ponad który nic większego nie może być pomyślane”, w wymiarze realnym oznacza tylko, że pomyślano o takim bycie jako o bycie rzeczywiście istniejącym. Jedynym obiektywnym i realnym faktem są więc myśli Anzelm. Po przedstawieniu swych rozważań ontologicznych w *Proslogionie* Anzelm przechodzi do wyciągania konsekwencji wynikających z faktu istnienia bytu, „ponad który nic większego pomyśleć się nie da”, a więc wszystkich doskonałości analitycznie zawartych w pojęciu istoty doskonałej<sup>125</sup>. Z wszechmocy i nieograniczonej dobroci wynikają na przykład celowość świata i dobroć wszelkiego stworzenia, wieczna nagroda dla sprawiedliwych i kara dla występnych, czy też zobowiązanie do oddawania czci Istocie Najwyższej<sup>126</sup>. Nie wynikają one bowiem z tego, co udało się ustalić ponad wszelką wątpliwość, a mianowicie, że Anzelm myślał o Bogu jako bycie rzeczywiście istniejącym.

Reasumując powyższe rozważania Alstona, trzeba przyjąć, że zdanie: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje w rzeczywistości”, jeśli traktować je w sposób dosłowny, jest sądem nieuprawnionym. Logiczny status tego zdania odróżnia je od uprawnionych sądów egzystencjalnych w rodzaju: *Drzewo, na które spoglądam, pisząc te słowa, istnieje w rzeczywistości*. Nigdy bowiem nie uda się uzyskać realnego istnienia rozumianego w sensie potocznym (tak jak w ostatnim zdaniu) przez zabieg dodania jakiegoś atrybutu do definicji bytu, o którym zakładamy, że istnieje w myśli<sup>127</sup>. Alston jest świadom zarzutów, które mogą się pojawić, i których autorzy będą chcieli, aby ten przypadek, z racji jego wyjątkowości i specyfiki, traktować w szczególny sposób. Jest jednak zdania, że tylko wtedy, gdy potraktuje się ten przypadek jak każdy inny, a więc uzna powszechne znaczenie występujących tam terminów: *predykat, istnienie w rzeczywistości, istnienie w umyśle*, rozstrzygnięcia będą miały dla nas znaczenie. Tylko wtedy Bóg będzie Bogiem ludzi wierzących<sup>128</sup>.

Spojrzenie na powyższą krytykę argumentacji ontologicznej może wzbudzić w nas przekonanie, że ta krytyka odbywa się bez koronnego Kantowskiego argumentu – „Istnienie nie jest predykatem”. Przekonanie to jest całkowicie mylne i powierzchowne. To dopiero wy-

---

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Św. Anzelm, dz. cyt., s. 146 i n.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 469.

<sup>128</sup> Tamże, s. 470.

różnienie różnych sposobów istnienia uczyniło ten argument w pełni skutecznym – sądzi Alston<sup>129</sup>. Wcześniej, jego zdaniem, nie było podstaw do tego, by przestać uznawać sądy egzystencjalne przypisujące realne istnienie bytom, które istnieją jedynie w umyśle. Z kolei analiza Alstona miała wykazać, że zdania przypisujące realne istnienie bytom o jakimś nierealnym (umysłowym) istnieniu, mają odmienny status od uprawnionych sądów stwierdzających realne istnienie jakiegoś bytu. Zupełnie analogicznie pokazuje się, że żadnego sposobu istnienia nie można przypisać rzeczy, jeśli jej własny sposób istnienia jest od niego odmienny; żaden logiczny zabieg nie upoważnia nas, by na przykład, o śnionym bohaterze (istnienie we śnie) orzec, iż przysługuje mu istnienie mitologiczne. Nacisk należy położyć na sformułowanie „nie upoważnia nas”, niewykluczające sytuacji, w których takie przejście będzie prawdziwe. Wystarczy wyobrazić sobie sen, w którym pojawia się byt realnie istniejący. Trudności pojawiają się jednak w wypadku takich zdań jak: *Legendarny król Artur był rzeczywistym brytyjskim władcą w VI wieku*<sup>130</sup>. Wypowiadając podobne zdania, uważa Alston, odnosimy wrażenie, że istotnie „istnienie w rzeczywistości” występuje tu w roli predykcji. Wrażenie to jest błędne i powierzchowne, i aby się o tym przekonać, zapiszemy powyższe zdanie w równoważnej formie złożonego wyrażenia językowego: *Król Artur to postać legendarna i król Artur rzeczywiście istniał w VI wieku*. To zdanie złożone, podkreślmy – równoważne wyjściowemu – pokazuje, że w rozważanej sytuacji mamy do czynienia z dwoma niezależnymi sposobami istnienia. Ich status jest jednakowy i dlatego musimy obydwie zdania koniunkcji traktować w taki sam sposób. Nawiasem mówiąc, wcale nie wiemy, czy w analizowanym zdaniu orzekamy realne istnienie o legendarnym królu, czy też legendarne istnienie o historycznym władcy. Rozważmy z kolei zdanie: *Według legendy król Artur odniósł dwanaście wielkich zwycięstw*<sup>131</sup>. Podobny zabieg jak ten zastosowany wyżej pozwoli nam zapisać powyższe zdanie jako złożenie dwóch wyrażen językowych: *Król Artur to postać legendarna, która odniosła dwanaście wielkich zwycięstw*. Drugie z nich nie może być rozważane bez odniesienia do pierwszego – ta asymetria to według Alstona wyróżnik predykcji<sup>132</sup>. Jeśli zgodzimy się z tą uwagą, „rzeczywiste ist-

---

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Tamże, s. 471.

<sup>131</sup> Zdanie to jest drobną modyfikacją przykładu zaproponowanego przez Alstona, który rozważał po prostu wyrażenie: *Król Artur odniósł dwanaście wielkich zwycięstw*. Sądząc z równoważnego zapisu, król Artur występuje tu jako postać legendarna, a nie rzeczywisty władca.

<sup>132</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 472.

nienie” w zdaniu *Legendarny król Artur był rzeczywistym brytyjskim władcą w VI wieku* nie będzie predykacją. Nasze złudzenia, że jest inaczej, wspierają także pytania, które w takich sytuacjach dopuszczamy: Kto jest tym, o kim się mówi, że rzeczywiście istniał w VI wieku? Odpowiedź na tak postawione pytanie ma wszelkie znamiona zdania, w którym istnienie jest predykacją<sup>133</sup>.

Rozróżnienie sposobów istnienia podmiotu w wypowiedziach niesie ze sobą pewne komplikacje. Chodzi o możliwość połączenia sposobów istnienia w jednym zdaniu, czy szerzej – w jednej wypowiedzi. Na przykład Wielki Inkwizytor w *Braciach Karamazow* istnieje we śnie Iwana, a ten na kartach powieści jest osobą realną. Wśród bohaterów powieści Dostojewskiego, a więc bytów o fikcyjnym istnieniu, wskazać można także i takie, które w powieści obdarzone zostały realnym istnieniem, istnieniem w umyśle bądź we śnie innego bohatera. Wówczas istnienie, czy mówiąc precyzyjniej – sposób istnienia, może pełnić funkcję predykacyjną. Zauważmy jednak, że w takim wypadku nie orzekamy istnienia, różne jego formy stanowią tylko czynnik różnicujący<sup>134</sup>. Dlatego opisana sytuacja w żadnym razie nie podważa głównej tezy Alstona – „Istnienie nie jest predykatem” – miał rację Kant i jego naśladowcy, tyle tylko, że ich argumenty na rzecz tej tezy były nietrafne.

Mogliśmy się zatem zorientować, że potwierdzenie tezy Kanta wynikło przy okazji rozważań o różnych formach istnienia. Kwestię, czy istnieją egzystencjalne sądy, które są konieczne prawdziwe, Alston pozostawił nierozstrzygniętą. Píše na ten temat: „[...] dowód, że istnienie nie jest predykatem, nie ma nic wspólnego z pytaniem o istnienie egzystencjalnych sądów, które są konieczne prawdziwe”<sup>135</sup>. Z drugiej strony, istnieje wiele zdań koniecznych prawdziwych, które nie są predykacjami. Przykładem, który podaje, jest wypowiedź: „Jeżeli w tej chwili piszę piórem albo ołówkiem, to nie jest prawdą, że w tej chwili nie piszę ani piórem, ani ołówkiem”<sup>136</sup>. Jedyne, co w tej sytuacji można uczynić, uważa Alston, to próbować analizować każdy sąd oddzielnie. Analizy zdania: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje w rzeczywistości”, zaprowadziły go do odrzucenia argumentu ontologicznego Anzelm z Canterbury.

---

<sup>133</sup> Tamże, s. 473.

<sup>134</sup> Tamże, s. 474.

<sup>135</sup> Tamże.

<sup>136</sup> Tamże.

### 2.3.6. Plantinga odpowiada Alstonowi

Alvin Plantinga słusznie zauważa, że sedno zarzutów Alstona kierowanych pod adresem dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury zawierają dwie opinie:

- Argument Anzelma jest skuteczny tylko wtedy, gdy możliwe jest orzekanie rzeczywistego istnienia o bycie, który istnieje jedynie w myśli

oraz

- Żadne twierdzenie o bycie, o którym zakładamy, iż istnieje w myśli, nie implikuje jego istnienia w rzeczywistości<sup>137</sup>.

Znaczną część swych rozważań autor *God and Other Minds* poświęca analizie drugiej z przytoczonych opinii. Jego zdaniem nie widać powodów wykluczających możliwość orzekania rzeczywistego istnienia o bycie jedynie pomyślanym. Alston był tego świadom, gdy pisał o przybieraniu jednej formy istnienia w świecie, gdzie dominują formy inne, a więc na przykład o bytach literackich, którym przypisujemy na kartach powieści rzeczywiste istnienie<sup>138</sup>. Kwestia ta jest jednak znacznie bardziej skomplikowana, niż mogłoby się wydawać. Nie zawsze jest to zabieg całkowicie bezkarny, czasem powoduje on daleko idące konsekwencje. Pokazuje to następujący eksperyment myślowy: wyobraźmy sobie Ferdynanda – stwora będącego skrzyżowaniem kangura ze smokiem morskim – a następnie założmy, że Ferdynand pojawia się w naszych snach. O bycie istniejącym w naszym umyśle możemy orzec istnienie we śnie. Konsekwencje tego faktu wychodzą daleko poza świat istnienia w umyśle i we śnie, a mianowicie są:

- *Ferdynand istniejący w umyśle istnieje także we śnie*

implikuje, że w ogóle śniliśmy<sup>139</sup>.

Powróćmy do tego, co jest zasadniczym tematem naszych rozważań, a więc do pytania o możliwość orzekania istnienia w rzeczywistości dla bytu istniejącego w naszym umyśle. Gdyby przyjąć rozstrzygnięcia Alstona, tezę dowodu Anzelma można byłoby równoważnie wyrazić stwierdzeniem:

---

<sup>137</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 50.

<sup>138</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 464.

<sup>139</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 52.

(c) Bóg istnieje w umyśle, ale jest pomyślany tak, jakby istniał w rzeczywistości.

Nieistnienie Boga jest rzeczywiste, lecz tylko myśli o tym, że Bóg istnieje. Myśli są więc w języku Alstona *rzeczywistym korelatem* istniejącego Boga. Sądy o rzeczywistych korelatach bytu są według Alstona jedynymi tezami implikacji o założeniach w postaci zdania zawierającego podmiot, który istnieje w sposób inny niż realny<sup>140</sup>. Plantinga podaje natychmiast przykłady sądów o bytach istniejących w myśli, z których wynikają konsekwencje nie tylko dla ich rzeczywistych korelatów. Na przykład sąd:

- *Chimera jest moją ulubioną bestią występującą w bajkach*

mówi nie tylko o Chimerze, ale wnioskiem z niego jest też to, że ja istnieję<sup>141</sup>. Nieco subtelniejszy przykład obrazujący rozważany problem to zdanie:

- *Dużo więcej książek napisano o Hamlecie niż o Lyndon B. Johnsonie*<sup>142</sup>.

W tym przypadku sąd o Hamlecie implikuje coś o prezydencie Ameryki, który nie jest rzeczywistym korelatem Hamleta, tak jak ja nie jestem korelatem Chimery. Inną trudność można wyrazić następującym sądem, wypowiedzianym przez kogoś, kto wierzy w istnienie mitycznego Cerbera:

- *Cerber nawiedził miasto Boston.*

Powyższy, fałszywy sąd implikuje zdanie *Miasto Boston istnieje*<sup>143</sup>, który z pewnością nie stanowi rzeczywistego korelatu Cerbera<sup>144</sup>. Istotny więc jest nie sposób istnienia podmiotu, ale *explicite* wyrażone założenie o formie nierzeczywistego istnienia. Wobec tych trudności Plantinga próbuje doprecyzować sąd Alstona i formułuje ogólną zasadę, dzięki której uda się uniknąć powyższej usterki. W tym celu przyjmuje<sup>145</sup>:

(c1) Jeżeli *p* jest jakimś sądem o bycie istniejącym w sposób inny niż realny i tylko o nim, a ponadto istnienie jest w nim *explicite* wyrażone, to wówczas każde twierdzenie o bycie istniejącym rzeczywiście, które z przyjętego sądu wynika, będzie jedynie twierdzeniem o rzeczywistym korelacie podmiotu zdania *p*.

---

<sup>140</sup> W.P. Alston, dz. cyt., s. 468.

<sup>141</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 53.

<sup>142</sup> Tamże.

<sup>143</sup> Jeśli implikację będziemy traktować jako implikację materialną, to wówczas każde zdanie fałszywe będzie pociągać dowolne zdanie.

<sup>144</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 53.

<sup>145</sup> Tamże.



Plantinga zauważa jednak, że zasada ta ma poważną usterkę. Możemy sobie bowiem wyobrazić sądy o bytach, które mają dwie formy egzystencji; jedną jest istnienie realne, drugą natomiast istnienie w czyimś umyśle. Nadmienmy przy tym, że właśnie taki podwójny sposób istnienia Boga chce pokazać każdy dowód ontologiczny. Subtelnym przykładem takiego sądu jest zdanie: *Tadź Mahal jest często, acz błędnie, uznawany za mauzoleum w kolorze różowym*<sup>146</sup>. Istotnie, zdanie to traktuje o bycie, który istnieje w umyśle wypowiadającego te słowa, natomiast implikuje – *mauzoleum nie jest w kolorze różowym* – sąd odnoszący się do bytu istniejącego w rzeczywistości. Twierdzenie (c1) nie może więc mieć statusu ogólnej zasady. Łatwo je jednak poprawić, wykluczając podwójną formę istnienia:

(c2) Niech  $p$  będzie sądem o bycie istniejącym w sposób inny niż realny i tylko o nim. Jego istnienie ponadto jest wyrażone *explicite* i nie zakłada się przy tym, że byt istnieje w sposób realny. Wówczas każde twierdzenie o bycie istniejącym rzeczywiście, które z przyjętego sądu wynika, będzie jedynie twierdzeniem o rzeczywistym korelacie podmiotu zdania  $p$ <sup>147</sup>.

Znaczna część rozważań następujących po sformułowaniu zasady (c2) dotyczy rozumienia wyrażenia „które z przyjętego sądu wynika”, co stanowi też doskonałą okazję do przedstawienia kilku dziś już dość dogłębnie zbadanych właściwości implikacji<sup>148</sup>. Plantinga proponuje nadać implikacji występującej w (c2) charakter formalny. To oznacza, że

<sup>146</sup> Tamże.

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> Na przykład Plantinga uświadamia nam, że rozumienie implikacji występującej w (c1) oraz (c2) jako *kondycjonu* doprowadza do paradoksalnych i niepożądanych rezultatów. Istotnie, wówczas jakieś zdanie  $r$  implikuje zdanie  $s$  (na mocy definicji), gdy koniunkcja  $r$  i zaprzeczenia  $s$  jest koniecznie fałszywa, co z kolei prowadzi między innymi do tego, że zdanie „istnieje liczba pierwsza pomiędzy liczbami 5 a 9” na mocy (c2) musiałoby być sądem o rzeczywistym korelacie podmiotu każdego sądu o bycie istniejącym w umyśle czy mitologii. Oczywiście pod warunkiem, że sąd „istnieje liczba pierwsza pomiędzy liczbami 5 a 9” uznamy za koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny. Innym paradoksem związanym z tak zdefiniowaną implikacją jest fakt mówiący o tym, że każde zdanie fałszywe implikuje nam dowolne zdanie. Rozumowanie prowadzące do tej konkluzji możemy przedstawić schematycznie:

- (1) Załóżmy, że  $p$  i nie- $p$ ,
- (2) wówczas  $p$  [z (1)],
- (3) i  $p$  lub  $q$  [z (2)],
- (4) i nie- $p$  [z (1)];
- (5) stąd ( $p$  lub  $q$ ) i nie- $p$  [z (1) i (4)];
- (6) i stąd  $q$ .

konkluzja będzie musiała być uzasadniona w sposób całkowicie formalny, a więc jedynie w oparciu o przyjęte reguły logiczne. Uniknie się w ten sposób sytuacji, kiedy konkluzją mógłby być dowolny sąd koniecznie prawdziwy – na przykład koniecznie zdanie matematyki wymagające jednak do swego dowodu dodatkowych założeń przyjmowanych na przykład w arytmetyce. Dlatego autor *God and Other Minds* proponuje poprawić (c2), wyraźnie zaznaczając, że wynikanie, które ma na myśli, jest wynikaniem formalnym:

(c3) Niech *p* będzie sądem o bycie istniejącym w sposób inny niż realny i tylko o nim. Ponadto jego istnienie jest wyrażone *explicite* i nie zakłada się, że byt istnieje w sposób realny. Wówczas każde twierdzenie o bycie istniejącym rzeczywiście, które z przyjętego sądu wynika w sposób formalny, będzie jedynie twierdzeniem o rzeczywistym korelacie podmiotu zdania *p*.

Przyjmując powyższą wersję, uwalniamy się od kłopotliwych konsekwencji związanych z przymusem zakwestionowania istnienia koniecznych sądów egzystencjalnych, niemniej taka forma (c3) traci jakiegokolwiek znaczenie dla dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury. Istotnie, jak to już wielokrotnie powtarzaliśmy, w dowodzie zaprezentowanym przez Anzelm w *Proslogionie* zdanie: *Bóg istnieje* nie wynika jedynie z tego, że *Bóg istnieje w umyśle*, lecz także z założenia mówiącego, iż „istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w umyśle”, niebędącego z pewnością prawem logiki. Plantinga trafnie zauważa, że zezwolenie w (c3) na to, żeby formalne wnioskowanie odbywało się w oparciu o koniunkcję sądu *p* (*Bóg istnieje jedynie w umyśle*) i dowolnego zdania koniecznie prawdziwego (*istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w umyśle*) skutkowałoby czymś, czego za wszelką cenę chcemy uniknąć, a więc zakwestionowaniem istnienia koniecznych sądów egzystencjalnych<sup>149</sup>. Naszą sytuację poprawia takie przeformułowanie (c3):

(c4) Niech *p* będzie sądem o bycie istniejącym w sposób inny niż realny i tylko o nim. Jego istnienie ponadto jest wyrażone *explicite* i nie zakłada się, że byt istnieje w sposób realny. Wówczas każde twierdzenie o bycie istniejącym rzeczywiście, które

---

Bardziej zaskakujące jest jednak to, że wszelkie próby zakwestionowania powyższego rozumowania prowadziły do podania w wątpliwość tak podstawowych praw logiki jak *modus ponendo ponens* czy zasady przechodniości implikacji (zob. T. Smiley, *Entailment and Deducibility*, „Proceedings of the Aristotelian Society” LIX, 1959, s. 235–254, a także A. Plantinga, *GaOM*, s. 57).

<sup>149</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 59.

wynika w sposób formalny z koniunkcji przyjętego sądu i zdania koniecznie prawdziwego, i nie jest twierdzeniem o rzeczywistym korelacie podmiotu zdania *p*, będzie wynikało formalnie z drugiego składnika koniunkcji (przyjętego zdania koniecznie prawdziwego).

Istotnie, trudno sobie wyobrazić, by w dowodzie Anzelma sąd: *Bóg istnieje w rzeczywistości* można było wyprowadzić jedynie z przyjętego, ogólnego faktu, że „istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w umyśle”. Jednak tak sformułowana zasada jest niepoprawna. Pokazuje to kolejny, subtelny kontrprzykład sformułowany przez Plantingę<sup>150</sup>. Rozważa on zdanie: *Najmniejsza liczba pierwsza istnieje w umyśle* – zdanie *p*. Postuluje je rozważać z, jego zdaniem, koniecznie prawdziwym sądem: *To nieprawda, że najmniejsza liczba pierwsza istnieje tylko w umyśle i nie istnieje w rzeczywistości* – zdanie *q*. Koniunkcja zdań *p* i *q* implikuje formalnie, a więc tylko w oparciu o zasady logiki, sąd: *Najmniejsza liczba pierwsza istnieje w rzeczywistości*. Zauważmy, że sąd ten nie jest twierdzeniem o rzeczywistym korelacie zdania *p* i nie wynika formalnie z samego zdania koniecznie prawdziwego *q*, co przeczy możliwości uczynienia z (c4) ogólnej zasady.

Kolejne próby wyinterpretowania z rozważań Alstona powszechnego prawa, które nie pociągałoby za sobą tak wątpliwych dla Plantingi wniosków jak ten mówiący, że nie istnieją konieczne sądy egzystencjalne, okazały się nieskuteczne. Należy raz jeszcze zauważyć, że to, co bezdyskusyjne dla autora *The Nature of Necessity*, dla innych filozofów takim już nie jest. Wrócimy do tego zagadnienia w jednym z kolejnych podrozdziałów. Zatem, pisze Plantinga, nie tylko nie dysponujemy dowodem poprawności zasady, w oparciu o którą prowadzi swe rozważania Alston, ale nawet nie potrafimy jej wyrazić w sposób przez nas akceptowalny<sup>151</sup>. Sam Alston pokusił się jedynie o uzasadnienie indukcyjne – pokazał, jak w kilku przypadkach zasada ta się sprawdza. W żadnym razie tego, co zrobił, nie można nazwać dowodem. W oparciu o to chciał jednak uzasadnić, że istnienie nie może być predykacją. Jeśli chodzi o tę kwestię, stanąć musimy po stronie Plantingi, racje przedstawione przez Alstona są dalece niewystarczające.

Wracając raz jeszcze do argumentów przedstawionych w *The Ontological Argument Revisited* przypomnijmy, że ogólnie sądy egzystencjalne nie były predykacjami. Rzeczywi-

---

<sup>150</sup> Tamże.

<sup>151</sup> Tamże, s. 60.

ście, jeżeli nie miałyby być formułowane w próżni, ich podmiot musiałby istnieć w sposób inny od realnego. Jednak, według Alstona, niedopuszczalne jest łączenie sposobów istnienia. Plantinga, podpierając się przykładowymi zdaniami: *Tadż Mahal jest zielony, ale Tadż Mahal nie istnieje w żadnej innej formie niż realna* kontestuje to przekonanie i pokazuje modelowe sądy, w których osoby je wypowiadające zakładają istnienie w umyśle podmiotów tych wypowiedzi<sup>152</sup>. Reasumując, możemy powiedzieć, że jeden z podstawowych zarzutów Alstona do dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury, a więc zastrzeżenie, że żadne twierdzenie o bycie istniejącym w sposób inny niż realny nie implikuje jego istnienia w rzeczywistości, nie ma mocy wiążącej. Także i drugi zarzut, a więc przekonanie, że dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury wymaga, by istnienie pełniło funkcję predykatu, jest mocno dyskusyjny. Na zakończenie swej polemiki z Alstonem Plantinga proponuje inną postać argumentu ontologicznego. Aby zobaczyć, że tej postaci nie można postawić podnoszonego zarzutu, przytoczymy ją w całości:

- (1) Przypuśćmy, że byt, od którego nie może istnieć większy, sam nie istnieje.
- (2) Każdy byt istniejący jest większy od bytu nieistniejącego.
- (3) Tadż Mahal istnieje.
- (4) Zatem Tadż Mahal jest większy od bytu, od którego nie może istnieć większy<sup>153</sup>.

Jeśli przyjmiemy, że powyższe rozumowanie (mające postać implikacji: zdania (1), (2), (3) pociągają (4)) jest prawdziwe, to wobec fałszywości zdania (4), otrzymamy także fałszywość koniunkcji zdań (1), (2), (3). Zdanie (3) jest prawdziwe, zatem jeśli przyjmiemy, że i zdanie (2) jest prawdziwe, to stąd bezpośrednio będzie wynikała nieprawdziwość zdania (1). W ten sposób dowiedliśmy, że „byt, od którego nie może istnieć większy”, istnieje.

Na koniec zauważmy, że jedynym słabym punktem przedstawionego rozumowania jest twierdzenie (2): *Każdy byt istniejący jest większy od bytu, który nie istnieje* – na to jednak Alston nie zwrócił wcale uwagi.

---

<sup>152</sup> Tamże, s. 61.

<sup>153</sup> Tamże, s. 62.

## 2.4. Twierdzenia egzystencjalne nie są koniecznie prawdziwe

W *Krytyce czystego rozumu* Kant napisał: „Cokolwiek i ilekolwiek by tedy zawierało w sobie nasze pojęcie pewnego przedmiotu, to jednak [zawsze] musimy wyjść poza nie, by przedmiotowi udzielić istnienia. Przy przedmiotach zmysłów dzieje się to przez powiązanie [ich] z jakimkolwiek z moich spostrzeżeń wedle praw empirycznych; lecz co do przedmiotów czystego myślenia nie ma wcale środka, by poznać ich istnienie, ponieważ musiałoby ono być poznane całkowicie *a priori*, nasza świadomość wszelkiego istnienia (czy ty bezpośrednio przez spostrzeżenie, czy przez wnioski, które coś wiążą ze spostrzeżeniem) należy całkiem do jedności doświadczenia, a istnienia poza tym polem nie można wprowadzić uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednak założeniem, którego nie możemy niczym usprawiedliwić”<sup>154</sup>. Przytoczony fragment nie jest jedynym, który pozwolił przypisać Kantowi pogląd, że o żadnym twierdzeniu egzystencjalnym nie możemy powiedzieć, iż jest koniecznie prawdziwe<sup>155</sup>. Plantinga pyta w *God and Other Minds*, czy rzeczywiście Kantowi chodziło o to, że zdania te nie mogą być koniecznie prawdziwe, czy raczej uważał, że nie są *analityczne*<sup>156</sup>. Oczywiście mamy tu na myśli analityczność w znaczeniu nadanym słowu przez autora *Kritik der Urteilkraft*<sup>157</sup>. Przytoczona powyżej dłuższa wypowiedź Kanta sprawę chyba przesądza – twierdzenia egzystencjalne nie są analityczne. Zatem aby jego ocena była prawomocna, musi zostać wykazane, że któryś z sądów w dowodzie ontologicznym Anzelm z Canterbury jest zdaniem analitycznym.

## Plantinga o konieczności sądów egzystencjalnych

Alvin Plantinga nie zajmuje się przesadnie wnikliwie poszczególnymi krokami dowodu ontologicznego (punkty (1)–(7) rozdział 2.1). Najpierw całą krytykę Kanta odnosi do wyprowadzanej konkluzji: *Bóg istnieje*. Jego zdaniem jest możliwe, że ten sąd Anzelm

<sup>154</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 342–343.

<sup>155</sup> Należy tu zauważyć, że pośród filozofów można spotkać pogląd głoszący, że oryginalny wkład Immanuela Kanta w dyskusję na temat dowodu ontologicznego był znikomy. Wszystkie ważniejsze tezy pojawiają się już znacznie wcześniej np. w pismach Hume’a. Graham Oppy pisze wprost: „Kant podjął wszystkie wątpliwości Hume’a, przepracował je i przemyślał na wiele możliwych sposobów, nie dodając jednak niczego istotnego od siebie”. G. Oppy, dz. cyt., s. 29.

<sup>156</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 30.

<sup>157</sup> Termin „analityczny” jest wieloznaczny. *Leksykon pojęć filozofii analitycznej* podaje sześć różnych znaczeń – w naszych rozważaniach sąd będziemy uważali za analityczny, gdy „jego orzecznik jest już zawarty w podmiocie i przez rozczłonkowanie pojęcia podmiotu uzyskuje się także orzecznik jako pojęcie będące jego częścią” (P. Prechtl, dz. cyt., s. 215).

uznaje za koniecznie prawdziwy, nie ma jednak podstaw, by to zdanie uznawać za analityczne<sup>158</sup>. Musimy tu przyznać rację amerykańskiemu filozofowi; istotnie, gdyby zdanie: *Bóg istnieje* było analityczne, całe rozumowanie, które prowadziło do jego uzasadnienia, budowane byłoby w oparciu o analizę jego podmiotu, a więc słowa „Bóg”. Tak nie jest, wygląda więc, że w tym przynajmniej miejscu zarzut Kanta chybił celu.

W innym miejscu pisze autor *Krytyki czystego rozumu*: „Jeżeli w sądzie tożsamościowym usuwam orzeczenie, a zatrzymuję podmiot, to powstaje sprzeczność i dlatego powiadam: tamto przysługuje z konieczności temu. Jeżeli jednak usuwam podmiot wraz z orzeczeniem, to nie powstaje sprzeczność, nie ma bowiem nic więcej, czemu można by przeczyć. Przyjmować istnienie trójkąta, a mimo to usuwać jego trzy kąty, stanowi sprzeczność, ale nie jest sprzecznością usunąć trójkąt wraz z jego trzema kątami”<sup>159</sup>.

Plantinga jest zdania, że przytoczony cytat jest wieloznaczny: cóż miałoby znaczyć stwierdzenie, że po odrzuceniu podmiotu nie pozostaje już nic, czemu można by było przeczyć? Jeżeli odrzucilibyśmy zdanie *Bóg istnieje*, uważa, a więc podmiot („Bóg”) i orzeczenie („istnieje”), to biorąc dosłownie słowa Kanta, wszelki sąd dotyczący Boga byłby niemożliwy. Autor *The Nature of Necessity* natychmiast zauważa, że tej konsekwencji nie broniłby nawet sam Kant, także i w jego późniejszych pismach znaleźć bowiem można fragmenty, w których choć negowana jest możliwość dowodu nazywanego przez autora fizyko-teologicznym<sup>160</sup>, to nie jest kwestionowana sama możliwość istnienia Boga. Więcej, w filozofii Kanta Bóg jawi się jako postulat rozumu praktycznego. Znaleźć powinno się więc inną interpretację jego słów. Plantinga ma jednak z tym wyraźny kłopot. Przytoczone słowa próbuje interpretować na różne sposoby. W szczególności pyta, czy sformułowanie: „po odrzuceniu podmiotu nie pozostaje już nic, czemu można by było przeczyć” nie oznacza, że żaden prawdziwy sąd nie jest sprzeczny ze zdaniem *Bóg nie istnieje*<sup>161</sup>. Czy w silniejszej wersji: żaden sąd koniecznie prawdziwy nie będzie sprzeczny ze zdaniem *Bóg nie istnieje*<sup>162</sup>. Zauważmy jednak, że gdyby tak było, a więc wszystkie koniecznie prawdziwe sądy byłyby sprzeczne ze zdaniem *Bóg nie istnieje*, to to zdanie musiałoby być sądem

---

<sup>158</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 30.

<sup>159</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 335–336.

<sup>160</sup> Te idee zwiastuje już sam tytuł jednego z rozdziałów *Kritik der reinen Vernunft – O niemożliwości dowodu fizyko-teologicznego*, zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 361–371.

<sup>161</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 30.

<sup>162</sup> Tamże.

koniecznie prawdziwym. I znowu, ta interpretacja stoi w jawnej sprzeczności z poglądami Kanta.

Rozważania autora *God and Other Minds* stawiają nas przed koniecznością dość gruntownego przeświecenia poglądów Immanuela Kanta na matematykę. Choć Kant w swych rozważaniach filozoficznych sięgał do matematyki, a komentarze dotyczące filozoficznych podstaw matematyki były nader częste, to giną one pośród bogactwa rozważań epistemologicznych i z pewnością mniej rzucają się w oczy niżli rozważania dotyczące chociażby czystego przyrodoznawstwa. Jednak zdaniem Kanta to matematyka stanowi domenę sądów egzystencjalnych<sup>163</sup>. Za przykład może nam posłużyć mające formę sądu egzystencjalnego proste twierdzenie:

**Twierdzenie:** *Istnieje liczba całkowita dodatnia będąca pierwiastkiem kwadratowym z liczby 4.*

Na początku spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: czy sąd zawarty w powyższym (prawdziwym zresztą) twierdzeniu matematycznym jest prawdą samego rozumu czy dotyczy stanu faktycznego? Zauważmy, że odpowiedź na tak postawione pytanie wiąże się bezpośrednio z przyjętą filozofią matematyki – inaczej odpowie zwolennik platonizmu, inaczej wyznawca intuicjonizmu albo formalizmu. Ta konstatacja powinna nam w tym miejscu wystarczyć, bardziej szczegółowa analiza dotycząca tego ogólnego zagadnienia wykraczałaby poza zakres tej rozprawy. Powróćmy do Kanta będącego w powszechnym przekonaniu tym myślicielem, który swą filozofią nazначzył w trwały i niekwestionowany sposób myślenie o matematyce w czasach współczesnych. William Ewald – autor monumentalnego wyboru tekstów z filozofii matematyki<sup>164</sup> – uważa nawet, że pośród wybranych przez niego tekstów powstałych po *Krytyce czystego rozumu* praktycznie nie ma takiego, który nie odnosiłby się, pośrednio bądź bezpośrednio, do dzieła filozofa z Królewca<sup>165</sup>. Nawet jeśli jest w tym pewna doza przesady, to dobrze oddaje ona wagę dokonani i wpływ autora *Krytyki czystego rozumu* na refleksję nad matematyką w wiekach XIX i XX.

---

<sup>163</sup> Tamże, s. 32.

<sup>164</sup> W. Ewald, *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 132.

<sup>165</sup> Należy zwrócić uwagę na szereg omówień filozofii matematyki I. Kanta obecnych na rynku wydawniczym. Tytułem przykładu wskażemy monografię: Reinhard Frischbier, *Kant und die Mathematik*, Halle, Hallescher Verlag, 2001, s. 256, Akademische Studien und Vorträge, 5. Zob. także jej recenzję autorstwa R. Murawskiego, *Kant o matematyce*, „Zagadnienie Filozoficzne w Nauce” XXXIV, 2004, s. 135–136.

W filozofii Kanta sądy matematyki to intuicyjne sądy syntetyczne *a priori*<sup>166</sup>. Poznanie matematyczne nie może mieć charakteru analitycznego. Dla wyjaśnienia tego faktu Kant posługuje się prostym twierdzeniem mówiącym, że suma liczby 7 i liczby 5 wynosi 12 ( $7 + 5 = 12$ ). Twierdzi, że gdyby był to sąd analityczny, wcale nie moglibyśmy wywnioskować, iż suma wynosi 12. Wszystko, do czego dałoby się wówczas dojść, to to, że z połączenia liczb 5 i 7 powstaje jakaś inna liczba. W sędzie  $5 + 7 = 12$  wychodzimy poza analizę podmiotów, a więc liczb 7, 5 oraz pojęcia sumy. Istotnie, pojęcie sumy zawiera w sobie jedynie ogólną procedurę umożliwiającą dokonanie zabiegu (zsumowania), który przy ustalonych liczbach daje jednoznaczny wynik<sup>167</sup>. Pojęcie liczby 12 nie jest pomyślane, kiedy myślimy: 'sumujemy liczby 7 i 5'. Kant pisze: „Trzeba wyjść poza te pojęcia, biorąc sobie do pomocy dane unaocznione, które jednemu z nich odpowiadają, np. swoje pięć palców lub (jak Segner w swej *Arytmetyce*) pięć punktów, i dodawać po kolei dane w naoczności [liczby] pięć do pojęcia [liczby] siedem”<sup>168</sup>. Można próbować bronić tezy mówiącej o tym, że rozważany sąd to sąd analityczny. Jak zobaczymy w dalszej części rozprawy, rozstrzygnięcie tej kwestii będzie miało dla nas ogromne znaczenie<sup>169</sup>. Wyobraźmy sobie, że pojęcie sumy to nic innego jak ogromna, w rzeczywistości nieskończonych rozmiarów, tablica zawierająca wszystkie wyniki dodawania dwóch nieujemnych liczb całkowitych. Zauważmy, że jeśli tak zdefiniujemy pojęcie sumy, bezpośrednio z niego będziemy mogli wyciągnąć informację, że  $5 + 7 = 12$  i wiele, nieskończenie wiele, innych wyników dodawania. Tak w istocie postępujemy w aksjomatyce arytmetyki: mamy nieskończoną tablicę, na której są zapisane wszystkie wyniki; definicyjna procedura indukcyjna mówiąca, iż  $2 := 1 + 1$ ,  $3 := 2 + 1$ , ... wraz z założonymi własnościami jak reguła łączności i przemienności, to nic innego, a jedynie sposób wypisywania konkretnych liczb w konkretnych miejscach naszej tablicy. Definiując pojęcie sumy tak, jak to zrobiliśmy powyżej, wynik sumowania liczb 5 oraz 7 otrzymamy w sposób analityczny.

Kant w swoich pismach wielokrotnie próbował uzasadniać możliwość sądów syntetycz-

<sup>166</sup> W *Krytyce czystego rozumu* Kant pisze wyraźnie: „Sądy matematyczne są wszystkie syntetyczne. Twierdzenie to uszło, zdaje się, dotychczas uwadze analityków rozumu ludzkiego, co więcej, wydało się wprost przeciwne ich przypuszczeniom” (t. I, s. 75).

<sup>167</sup> Tamże, t. I, s. 76.

<sup>168</sup> Tamże.

<sup>169</sup> Wyprzedzając nieco przyjęty tok rozumowań, powiedzmy tylko, że przyjmuje się, iż Plantinga ten sąd będzie uważał za sąd analityczny (zob. G. Oppy, dz. cyt., s. 31). Gdyby tak rzeczywiście było, nie byłby w tym odosobniony – podobne przekonanie wyraża chociażby J. Mackie w książce *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, PWN, 1997.



nych *a priori*<sup>170</sup>. Przede wszystkim sądy te nie mówią o tym, jakie rzeczy są naprawdę. Gdybyśmy chcieli poznać rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, nie moglibyśmy opierać się na sądach *a priori*<sup>171</sup>. W poznaniu musiałby występować wówczas pierwiastek empiryczny, nieobecny *ex definitione* w intuicyjnym poznaniu syntetycznym *a priori*. Jak w ogóle możliwe jest intuicyjne syntetyczne poznanie *a priori*? Przede wszystkim, aby mogło mieć ono miejsce, u poznającego potrzebna jest jakaś *forma zmysłowa naoczności*, która wyprzedza to, co Kant nazywa *rzeczywistością przedmiotu*<sup>172</sup>. Sam przedmiot oddziałuje na nas w tajemniczy sposób przez podniety, które pobudzają w nas *formy zmysłowości* i tylko w ten sposób jest ustanowiona jakakolwiek łączność między przedmiotem a podmiotem poznającym. Na początku dziesiątego paragrafu książki *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...* Kant wyraźnie pisze: „A więc tylko przez formę zmysłowej naoczności możemy rzeczy oglądać *a priori*, wskutek czego jednak przedmioty poznajemy tylko tak, jak one dla nas (dla naszych zmysłów) mogą się przejawiać (*erscheinen*), nie poznając ich takimi, jakimi mogą być same w sobie. I to założenie jest bezwarunkowo konieczne, jeżeli zdania syntetyczne *a priori* mają być uznane za możliwe, albo, w przypadku gdy je rzeczywiście znajdujemy, jeżeli ich możliwość ma być zrozumiana i z góry określona”<sup>173</sup>. W poznaniu matematycznym formami naoczności są przestrzeń i czas – „Geometra kładzie u swych podstaw czystą naoczność przestrzeni. Arytmetyka nawet swe pojęcia liczb wytwarza przez kolejne dołączanie jednostek w czasie”<sup>174</sup>. O ile w filozoficznym ujęciu matematyki czystej można wyobrazić sobie, że matematyk dowodzący twierdzeń zajmuje się nie czym innym, a tylko fantazjami swojej (schorowanej?) wyobraźni, o tyle w matematyce stosowanej sprawy wyglądają zgoła inaczej. Nie sposób uniknąć pytania o odpowiedniość opisu matematycznego i opisywanej rzeczywistości. Jeżeli nasz opis ma być adekwatny, musi w jakiś tajemniczy sposób wiązać się ze światem realnym. Jak wówczas przypisać sądom matematyka status intuicyjnych sądów *a priori*? Te kwestie Kant rozważa, pytając o to, jak w ogóle jest możliwe czyste przyrodoznawstwo<sup>175</sup>. To niewątpliwie ciekawe

<sup>170</sup> Oprócz *Krytyki czystego rozumu* zob. np. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa, PWN, 1960, (wszystkie cytowania będą się odnosić do reprintu tego wydania w Bibliotece Filozofów t. 51. w ramach Kolekcji Hachette).

<sup>171</sup> *Prolegomena*, s. 32.

<sup>172</sup> Tamże, s. 33.

<sup>173</sup> Tamże, s. 34.

<sup>174</sup> Tamże, s. 34–35.

<sup>175</sup> Tamże, s. 31–81.

zagadnienie odbiega od głównego wątku naszej rozprawy, zauważmy jedynie, że kwestia ta, i wiele innych, czynią uznanie twierdzeń matematycznych za sądy intuicyjne *a priori* nie bezdyskusyjnym. Tytułem oddania sprawiedliwości samemu Kantowi powiedzmy, że także i on niektóre (nieliczne!) podstawowe twierdzenia geometrii uznawał za sądy analityczne. Na myśli miał przede wszystkim proste zdania oparte na zasadzie sprzeczności, nie będące jednak *naczelnymi zasadami*, lecz jedynie elementami większej całości<sup>176</sup>. Do tej grupy można także zaliczyć podstawowe aksjomaty arytmetyki:  $a = a$  czy  $a + b > a$ . Kant jednak pisze: „A przecież i te [twierdzenia], choć obowiązują na podstawie samych tylko pojęć, tylko dlatego dopuszcza się w matematyce, że można je przedstawić w naoczności. Tym, co nam tu zazwyczaj każe wierzyć, że orzeczenie takich sądów apodyktycznych leży już w naszym pojęciu i że przeto sąd jest analityczny, jest jedynie dwuznaczność wyrażenia. Powinniśmy mianowicie do pewnego danego pojęcia dołączyć myślowo pewne orzeczenie, a konieczność ta przywiązana jest już do pojęć. Lecz pytanie dotyczy nie tego, co powinniśmy myślowo dołączyć do danego pojęcia, lecz tego, co w nim rzeczywiście – choć tylko niejasno – myślimy. A wówczas pokazuje się, że orzeczenie wiąże się wprawdzie z koniecznością z owymi pojęciami, ale nie jako coś, co jest pomyślane w samym pojęciu, lecz za pośrednictwem naoczności, która nie musi dołączyć do pojęcia”<sup>177</sup>.

Przytoczenie powyższego długiego cytatu było w tym miejscu jak najbardziej uzasadnione. Ukazało ono bowiem wielką determinację Kanta występującego w obronie tezy mówiącej, że w matematyce mamy do czynienia z sądami syntetycznymi *a priori*. Należy zauważyć, że choć Kant zagadnieniom epistemologicznym, do których przecież należy zadanie odróżniania sądów syntetycznych od analitycznych, poświęcił niemało miejsca, interpretacja jego poglądów nastęrcza i dzisiaj całkiem sporo kłopotów. Powróćmy jednak do sformułowanego kilka akapitów wyżej twierdzenia. Czy Alvin Plantinga uważa, że powyższy sąd jest, trzymając się terminologii Kanta, sądem analitycznym? Przypomnijmy, że analityczność zdania: *Istnieje liczba całkowita dodatnia będąca pierwiastkiem kwadratowym z liczby 4*, oznaczałaby, iż dla uzasadnienia postawionej tezy (istnienia liczby, spełniającej określone własności) wystarczy analiza znajdujących się w zdaniu pojęć – wystarczy znać definicję pierwiastka, liczby całkowitej i liczby 4. Nie potrzebna jest do tego

<sup>176</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 77.

<sup>177</sup> Tamże, s. 77–78.

kantowska naoczność. Sam Plantinga w żadnym ze swoich dzieł nie przedstawił dojrzałej koncepcji filozofii matematyki. Wydawanie kategorycznych sądów w tej kwestii wydaje się nieuprawnione, choć trzeba przyznać, że w wielu miejscach *God and Other Minds* pojawiają się sformułowania, które taką interpretację uprawniają<sup>178</sup>. Podobne przekonania odnośnie do statusu twierdzeń arytmetyki, a więc uznawanie egzystencjalnych sądów analitycznych, przypisuje się chociażby Alfredowi Ayerowi czy Johnowi Mackiemu<sup>179</sup>. Sprawy nie wyglądają jednak tak prosto, jak moglibyśmy sądzić. Jedną z możliwych linii obrony mogłaby przebiegać w oparciu o wcale niejasny status ontologiczny liczby, a więc i całej arytmetyki. Rozważenie tego zagadnienia znacznie odwiodłoby nas jednak od dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury, musimy więc z tego w tym miejscu zrezygnować.

## 2.5. Modalna wersja argumentu ontologicznego

Modalna wersja argumentu ontologicznego znacznie odbiega od tego, co zawarł Anzelm z Canterbury w *Proslogionie*. Plantinga ma tego wyraźną świadomość przyznając, że jego rozważania przekraczają to, co można było zawrzeć w języku logiki średniowiecza<sup>180</sup>. Rozważania te zostały opracowane w konfrontacji z osiągnięciami Charlesa Hartshorne'a i Normana Malcolma<sup>181</sup>. Zanim je tutaj szczegółowo omówimy, podamy definicję podstawowych terminów występujących w metafizyce modalnej.

### Logika modalności

Wydana w Oksfordzie w 1974 roku monografia Alwina Plantingi pt. *The Nature of Necessity* stanowi wnikliwe studium zagadnień modalnych. To ona będzie stanowić główne źródło dla naszego opracowania. Jego zwieńczeniem będzie formalne opracowanie oryginalnego argumentu Plantingi, mającego w zamyśle autora usuwać usterki zawarte we wspomnianych już pracach Hartshorne'a i Malcolma.

<sup>178</sup> Zob. np. A. Plantinga, *GaOM*, s. 30, 38.

<sup>179</sup> Zob. A. Ayer, *The Existence of God*, w: *Central Questions in Philosophy*, London, Weidenfeld, 1973, s. 211–217 oraz J. Mackie, dz. cyt., s. 58. Mackie pisze wprost: „Ponadto, istnieją prawdziwe egzystencjalne zdania arytmetyki – takie na przykład zdanie, że między liczbami 90 a 100 jest jakaś liczba pierwsza – wielu filozofów, sprawiających w każdym razie wrażenie osób rozumnych sądzi, iż wszystkie takie prawdy zwykłej arytmetyki są analityczne” (J. Mackie, tamże).

<sup>180</sup> Zob. A. Plantinga, *NoN*, s. 199.

<sup>181</sup> Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, New York, Harper and Row, 1941 oraz N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, „Philosophical Review” 69, 1960, s. 41–62.

Logika modalna jest rozszerzeniem logiki klasycznej. Rozszerzenie to może się zrealizować na wiele sposobów, stąd właściwsze byłoby mówienie nie o logice, ale o logikach modalnych. Nie będzie naszym celem przeprowadzenie zakrojonego na szeroką skalę studium logik modalnych, zauważmy tu jedynie, że w naszym języku czynimy niejednokrotnie użytek ze zwrotów modalnych, mówiąc o czymś, co może być prawdziwe czy musi być prawdziwe. Na przykład zdanie: *Człowiek nie może obyć się bez wody dłużej niż 10 dni* – jest zdaniem modalnym zawierającym prawdę, powiedzielibyśmy prawdę modalną. Można w skrócie powiedzieć, że tak jak logika klasyczna zajmuje się sędami, które orzekają o tym, czym byty są lub czym nie są, tak logika modalna dopuszcza fakty, które stwierdzają, czym byty mogą być albo czym być muszą. Dlatego w jej języku wprowadza się dodatkowe funktory zdaniotwórcze: *możliwości*  $\Diamond$  i *konieczności*  $\Box$ . Każdy z nich można zdefiniować, odwołując się do drugiego:

$$\Diamond P =_{\text{def}} \neg \Box \neg P,$$

$$\Box P =_{\text{def}} \neg \Diamond \neg P,$$

nie można ich jednak wyrazić za pomocą symboli logiki klasycznej. Oprócz tego występuje także dwuargumentowy funktor tzw. *ściślej implikacji*. Za twórcę logik modalnych uchodzi Clarence Irving Lewis – amerykański logik tworzący w pierwszej połowie XX wieku. Tradycja jednak sięga znacznie dalej, już Arystoteles rozważał *sto sylogizmów modalnych*, z kolei zwolennikiem ściślej implikacji był w starożytności Diodor Kronos ze szkoły megarskiej<sup>182</sup>. W średniowieczu sylogizmami modalnymi interesował się między innymi Ockham i przede wszystkim Leibniz.

Ani Plantinga, ani tym bardziej Hartshorne i Malcolm, nie wychodzą w swych rozważaniach poza najbardziej znany i najprostszy system logiki modalnej, a mianowicie **S5**. Intuicje, które mu towarzyszą, sięgają Leibnizowskiej teorii światów możliwych; zdania zawierające funktor konieczności  $\Box$  zachodzą we wszystkich możliwych światach, z kolei zdanie z funktorem możliwości  $\Diamond$  będzie prawdziwe, jeżeli istnieje przynajmniej jeden taki możliwy świat, w którym ono zachodzi.

Najważniejszą kwestią pojawiającą się w rozważaniach Plantingi, co zresztą wcale nie

<sup>182</sup> Zob. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, praca pod redakcją W. Marciszewskiego, Warszawa, PWN, 1987, s. 325 i n., a także I.M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing, 1971.

powinno dziwić, jest idea *możliwych światów*. Czym są więc te możliwe światy? Pierwsza, jeszcze dość nieprecyzyjna odpowiedź, narzucająca się autorowi *The Nature of Necessity*, brzmi: „są to sposoby, w jakie rzeczy mogłyby być, sposoby, w jakie świat mógłby być”<sup>183</sup>. Składają się z *możliwych stanów rzeczy*. Możliwe stany w literaturze przedmiotu oznaczają się zwyczajowo skrótem SOA (ang. *state of affairs*). Do grupy możliwych stanów rzeczy nie należą na przykład: pojazdy przemieszczające się z prędkością większą niż prędkość światła czy czworokąty o trzech bokach. Choć obydwa stany są niemożliwe, to inny jest ich status. Stan drugi wykluczony jest przez logikę, z kolei nieprzekraczalność prędkości światła warunkowana jest prawami fizycznymi, które zostały zrealizowane w jednym z możliwych światów. Jeżeli przez *możliwy świat* **W** określimy koniunkcję wszystkich możliwych stanów, to do **W** nie będą mogły należeć prawa fizyki  $P_1, P_2, \dots$  i zdanie  $Z$  – podróżowanie z prędkością przekraczającą prędkość światła jest możliwe.

Możliwym światem jest pewien specyficzny możliwych stan rzeczy – należy pamiętać, że nie każdy możliwy stan rzeczy tworzy możliwy świat. Aby tak się działo, stan rzeczy musi być *zpełny*. Dla zdefiniowania zupełności musimy wprowadzić w rodzinie stanów rzeczy relację *zawierania*. Mówimy, że stan rzeczy **S'** zawiera się w stanie rzeczy **S**, jeśli nie jest możliwe, żeby stan rzeczy **S** się zrealizował, natomiast nie zrealizował się stan rzeczy **S'**. Z kolei, stan rzeczy **S** *wyklucza stan* rzeczy **S'**, jeśli nie jest możliwe, żeby zostały zrealizowane stany **S** i **S'**. Dysponując dwoma powyższymi definicjami, możemy określić możliwy stan rzeczy **S** mianem *zpełnego*, jeśli dla każdego innego stanu rzeczy **S'** zachodzić będzie jedna z dwóch możliwości: albo **S** zawiera **S'**, albo **S** wyklucza **S'**.

*Świat rzeczywisty* stanowi realizację jednego ze światów możliwych, a więc takiego zupełnego stanu rzeczy, który odróżnia się od innych możliwych i zupełnych stanów rzeczy tym, że rzeczywiście istnieje.

W rezultacie przyjętego rozstrzygnięcia definicyjnego widzimy, że istnieje dokładnie jeden świat rzeczywisty. Istotnie, gdybyśmy przyjęli, że w rzeczywistości realizują się dwa możliwe światy **W**, **W'**, to z faktu, że **W** oraz **W'** są różne, moglibyśmy wskazać stan rzeczy **S**, który należałby do jednego ze światów, na przykład do **W**, i nie należał do drugiego z nich. Ponieważ **W'** jest zupełnym stanem rzeczy i stan rzeczy **S** do niego nie należy, więc **W'** wyklucza **S**. Wówczas, wobec rzeczywistego istnienia światów **W** i **W'**,

---

<sup>183</sup> A. Plantinga, *NoN*, s. 45.

otrzymalibyśmy jawną sprzeczność – **S** jednocześnie byłby i nie byłby realizowany. Istnieje zatem jeden świat rzeczywisty.

Pamiętając, że Boga definiujemy jako „byt, ponad który nic większego pomyśleć się nie da”, możemy już przejść bezpośrednio do modalnej wersji argumentu ontologicznego zamieszczonej i dyskutowanej przez Plantingę w *The Nature of Necessity*<sup>184</sup>. Zawarta jest w następujących punktach:

- (1) Bóg nie istnieje w świecie rzeczywistym.
- (2) Dla dwóch możliwych światów **W** i **W'**, i bytu  $x$ , jeśli  $x$  istnieje w **W** i  $x$  nie istnieje w **W'**, to wielkość  $x$  w świecie **W** przewyższa wielkość  $x$  w świecie **W'**.
- (3) Jest możliwe, że Bóg istnieje.
- (4) Jest taki możliwy świat **W**, w którym Bóg istnieje (wniosek z (3)).
- (5) Bóg istnieje w możliwym świecie **W** i Bóg nie istnieje w świecie rzeczywistym (konjunkcja (1) i (4)).
- (6) Jeżeli Bóg istnieje w świecie **W** i Bóg nie istnieje w świecie rzeczywistym, to jego wielkość w świecie **W** przekracza wielkość w świecie rzeczywistym (wniosek z (2)).
- (7) Wielkość Boga w świecie **W** przekracza wielkość Boga w świecie rzeczywistym (wniosek z (5) i (6)).
- (8) Dlatego istnieją byt możliwy  $x$  i świat **W** takie, że wielkość  $x$  w świecie **W** przekracza wielkość Boga w świecie rzeczywistym (wniosek z (7)).
- (9) Jest więc możliwe, żeby było coś większego od Boga (wniosek z (8)).
- (10) W konsekwencji, jest możliwe, że istnieje coś większego od czegoś, od czego nic większego nie istnieje (wniosek z (9) i definicji Boga).

Argumentacja mająca charakter dowodu nie wprost doprowadziła do niezgodności z definicją Boga (10). Zatem założenie (1) jest nieprawdziwe; prawdziwe jest więc jego zaprzeczenie mówiące, że Bóg istnieje w rzeczywistości.

---

<sup>184</sup> A. Plantinga, *NoN*, s. 202. Do modalnej wersji argumentu wrócił Plantinga w *God, Freedom, and Evil* (polskie wydanie *Bóg, wolność i zło*).

Plantinga podejmuje rzeczową analizę tego argumentu, zwracając przede wszystkim uwagę na wątpliwości dotyczące punktu (2)<sup>185</sup>. Uważa, że wszystkie inne zdania w powyższym wnioskowaniu są bez zarzutu. Czy rzeczywiście prawdziwość przesłanki (2) jest dyskusyjna? Plantinga, poza wyrażeniem swoich zastrzeżeń, nie rozwija tej kwestii. Proponuje w zamian osłabienie (2) i przyjęcie:

(2') Dla każdego możliwego świata **W** i bytu  $x$ , jeżeli  $x$  nie istnieje w świecie **W**, to istnieje możliwy świat **W'** taki, że wielkość  $x$  w świecie **W'** przekracza wielkość  $x$  w świecie **W**<sup>186</sup>.

Na czym polega różnica między przesłankami (2) i (2')? Zauważmy, że na mocy (2) wielkość każdego bytu  $x$  jest większa w świecie, w którym ów byt istnieje, niż w świecie, w którym nie istnieje. Natomiast przesłanka (2') dopuszcza sytuację, że jest inaczej – twierdzi tylko, że maksymalna wielkość bytu nie może zostać osiągnięta w świecie, który nie istnieje. Jeśli w tej chwili wprzęgniemy w to rozważanie pojęcie Boga, a więc bytu, który ma status bytu, od którego większego pomyśleć się nie da, to przesłanka (3) będzie dosłownie twierdzić, że istnieje taki możliwy świat, w którym egzystuje byt przewyższający wielkością w jakimś możliwym świecie, każdy z możliwych bytów. Przesłanka (3) rozumiana dosłownie nie orzeka, że świat, w którym Bóg istnieje, jest światem, w którym osiąga on maksymalną wielkość<sup>187</sup>. Ta uwaga autora *The Nature of Necessity* jest szczególnie ważna i trzeba przyznać, że bardzo łatwo, to, co ona wyraża, przeoczyć. Ten fakt trzeba wyraźnie zaznaczyć, przeformułowując przesłankę (3):

(3') Jest taki możliwy świat **W**, w którym istnieje byt  $x$  taki, że jego wielkość w którymś z możliwych światów jest największa.

Mimo zmian dokonanych w przesłankach (2) oraz (3), wszystkie kolejne punkty, aż do (8), są zdaniem ich autora w pełni uzasadnione. Rzeczywiście, twierdzenie (4) wynika także z przesłanki (3'). Ponieważ punkt (5) stanowi jedynie koniunkcję (1) i (4), a te przy zastąpieniu (2) przez (2') pozostają niezmiennione, także i on pozostaje w niezmiennionym brzmieniu. Z kolei przesłanka (6) powinna brzmieć w następujący sposób:

<sup>185</sup> A. Plantinga, *NoN*, s. 202–205. Plantinga przyznaje, że podziela tu stanowisko Davida Lewisa wyrażone w *Anselm and Actuality*, „*Nous*” 5, 1970, s. 175–188, i w znacznej mierze jego uwagi pokrywają się z tezami wspomnianego artykułu.

<sup>186</sup> Tamże, s. 203.

<sup>187</sup> Tamże.

(6') Jeżeli Bóg nie istnieje w świecie rzeczywistym, to istnieje możliwy świat **W** taki, że jego wielkość w **W** przekracza wielkość w świecie rzeczywistym (wniosek z (2')).

Także punkty (7), (8) pozostają bez zmian. Jednak punkt (9) wyrażony winien być w następujący sposób:

(9') Istnieje możliwy świat **W**, w którym istnieje byt  $x$  i jego wielkość przewyższa wielkość Boga w świecie rzeczywistym.

Ta teza radykalnie różni się od tezy (9). Definiując Boga jako byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, a więc byt osiągający maksimum wielkości w pewnym możliwym świecie, wcale nie popadamy w sprzeczność, twierdząc, że w możliwym świecie **W** istnieje byt  $x$ , który przewyższa wielkość Boga w świecie rzeczywistym. Nie mamy bowiem przesłanek do tego, aby przyjąć, że wielkość Boga osiąga swe maksimum w świecie rzeczywistym. Bez tego założenia cały argument się załamuje.

Plantinga pokazuje, że i przyjęcie powyższego założenia na niewiele się zdaje<sup>188</sup>. W swych rozważaniach wychodzi on od przeformułowania definicji Boga. Teraz Bóg to „byt, którego wielkość w którymkolwiek z możliwych światów nie jest przez żaden możliwy byt w żadnym możliwym świecie przewyższana”<sup>189</sup>. Wówczas zamiast przesłanki (3) będziemy mieć:

(3'') Istnieje jeden taki byt możliwy, którego wielkość w dowolnym możliwym świecie **W** nie jest przekraczana przez wielkość żadnego bytu, w żadnym świecie.

Zamiast przesłanki (2) przyjmuje się założenie od niej nieco słabsze:

(2'') Jeżeli możliwy byt  $x$  nie istnieje w świecie **W**, to istnieją możliwy byt  $y$  i możliwy świat **W'**, takie, że wielkość  $y$  w **W'** przewyższa wielkość  $x$  w **W**.

Niech teraz **W** oznacza taki możliwy świat, w którym wielkość Boga osiąga stan maksymalny. Zgodnie z głównym założeniem tej części rozważań, będziemy przyjmować, że świat **W** istnieje, to znaczy jest światem rzeczywistym. Dzięki temu własność **P** określona w następujący sposób:

---

<sup>188</sup> Tamże, s. 205.

<sup>189</sup> Tamże.



- Byt możliwy  $x$  ma własność  $P$  wtedy i tylko wtedy, gdy wielkość  $x$  w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie rzeczywistym

ma posmak *własności uniwersalnej*. Uniwersalność własności, jak można się domyślać, oznacza, że nie istnieje taki możliwy byt, który miałby tę własność w jednym z możliwych światów, a nie miał jej w innym<sup>190</sup>. Oznaczając przez  $P'$  dopełnienie własności  $P$ , a więc własność zdefiniowaną w następujący sposób:

- Byt możliwy  $x$  ma własność  $P'$  wtedy i tylko wtedy, gdy wielkość  $x$  w jednym z możliwych światów przekracza wielkość Boga w świecie rzeczywistym

wnosimy, że w żadnym świecie ani jeden możliwy byt nie ma własności  $P'$ . Istotnie, w świecie rzeczywistym każdy możliwy byt ma własność  $P$ , a jak stwierdziliśmy powyżej, własność ta jest uniwersalna, więc każdy możliwy byt, w dowolnym możliwym świecie, musi także mieć własność  $P$ . Żaden zatem nie może mieć własności  $P'$ .

Z kolei przesłanka (2'') doprowadziłaby nas do asercji:

- Jeżeli Bóg nie istnieje w świecie rzeczywistym, to istnieją możliwy byt  $x$  oraz możliwy świat  $W$ , takie, że wielkość  $x$  w  $W$  przekracza wielkość Boga w świecie rzeczywistym,

która stoi w sprzeczności z przed chwilą uzasadnioną tezą, mówiącą że

- Każdy byt możliwy  $x$  ma własność  $P$ , a więc wielkość  $x$  w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie rzeczywistym<sup>191</sup>.

Czy w związku z tym powyższy dowód istnienia Boga jest wolny od wszelkich usterek? Zdecydowanie nie, według autora *The Nature of Necessity* słabość rozumowania tkwi w zbyt pochopnym zaliczeniu własności  $P$  do grupy właściwości uniwersalnych<sup>192</sup>. Proste rozumowanie wyraźnie pokazuje, że ta pozornie bezdyskusyjna przesłanka jest tak naprawdę równoważna twierdzeniu mówiącemu, iż Bóg istnieje w każdym świecie rzeczywistym<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> Plantinga podaje naturalny sposób konstruowania własności uniwersalnych. Rzeczywiście, dla dowolnej własności i obiektu, który ją spełnia w pewnym możliwym świecie  $W$ , wystarczy ten fakt zaznaczyć w tej definicji. Za przykład może służyć własność: „posiadanie zakrzywionego nosa w świecie  $W$ ”. Jeśli przez  $W$  oznaczmy świat rzeczywisty, zaś za obiekt weźmiemy Sokratesa, to jak podają historycy, „Sokrates ma zakrzywiony nos w świecie  $W$ ” będzie własnością uniwersalną. Istotnie, w każdym innym możliwym świecie  $W'$  Sokrates będzie miał własność „posiadania zakrzywionego nosa w świecie  $W$ ” (zob. A. Plantinga, *NoN*, s. 206–207).

<sup>191</sup> Tamże, s. 207.

<sup>192</sup> Tamże.

<sup>193</sup> Tamże, s. 208.

Niech więc **W** w dalszym ciągu oznacza rzeczywisty świat, w którym wielkość Boga osiąga maksymalną wartość. Bóg ma zatem własność **P** w świecie **W** i gdyby **P** było własnością uniwersalną, to w żadnym innym świecie Bóg nie miałby własności **P'**. Gdyby w pewnym rzeczywistym świecie **W'** Bóg nie istniał, to na podstawie przesłanki (2''), istniałby świat **W''**, a w nim byłby taki, że wielkość *y* w **W''** byłaby większa niż wielkość Boga w rzeczywistym świecie **W'**. A ponieważ wielkość Boga w świecie **W** jest maksymalna, więc wielkość Boga w rzeczywistym świecie **W'** jest od niej mniejsza. Stąd Bóg ma własność **P'** w świecie **W'** i **P** nie jest właściwością uniwersalną.

Frazę „w świecie rzeczywistym” w definicji własności **P**, zauważa Plantinga, traktuje się bezpodstawnie jako nazwę własną. Mówiąc o świecie rzeczywistym ma się tu na myśli jeden, konkretny świat. Na skutek tego dochodzi do jego zaszerzegowania i nadania mu nazwy. Obiekt etykietowany jako „świat rzeczywisty” to jakiś wiadomy, wybrany świat  $\alpha$  i wówczas, mówiąc „wielkość *x* w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie rzeczywistym”, chodzi nam tak naprawdę o to, że „wielkość *x* w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie  $\alpha$ ”<sup>194</sup>. I dlatego operacja logiczna, która uśpiła naszą czujność, a mianowicie wyciągnięcie wniosku, że *W jest światem rzeczywistym* z przesłanki *W istnieje*, byłaby tym samym, co uznanie za poprawne wynikanie z przywołanej przesłanki zdania *W jest  $\alpha$* <sup>195</sup>.

Jeśli teraz obiekt *x* będzie miał własność **P**, gdy wielkość *x* w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie  $\alpha$ , to wtedy rzeczywiście własność **P** będzie własnością uniwersalną. Jednak z faktu, że istnieje świat **W**, w którym Bóg ma wartość maksymalną, nie wynika, iż każdy byt ma własność **P**. Świat **W** może być bowiem światem innym od świata  $\alpha$ .

Z drugiej strony, możemy ocalić nasze dosłowne rozumienie własności **P**, a więc twierdzić, że *x ma własność P, gdy wielkość x w każdym możliwym świecie nie przekracza wielkości Boga w świecie rzeczywistym*, tyle tylko, że wówczas, jak podaje przywołany nieco wcześniej przykład Plantingi, **P** nie będzie własnością uniwersalną, a to był warunek *sine qua non* poprawności rozważanego wariantu dowodu ontologicznego.

Wskazane usterki nie są jedynymi defektami modalnego argumentu ontologicznego

---

<sup>194</sup> Tamże.

<sup>195</sup> Tamże.

zawartego w punktach (1)–(10). Dyskusyjne jest bowiem podstawowe założenie, na którym zbudowane są powyższe rozważania, a więc niesprzeczność pojęcia obiektu możliwego i nieistniejącego. Sporo miejsca w swej monografii przeznaczają Plantinga na wykazanie, że powyższa kwestia jest nierozstrzygalna na gruncie przyjętych założeń ontologicznych<sup>196</sup>. Jeśli tak, to równie dobrze możemy żywić przekonanie, że sprawy mają się zgoła inaczej, a wówczas przesłanka (2):

- Dla dwóch możliwych światów  $W$  i  $W'$ , i bytu  $x$ , jeśli  $x$  istnieje w  $W$  i  $x$  nie istnieje w  $W'$ , to wielkość  $x$  w świecie  $W$  przewyższa wielkość  $x$  w świecie  $W'$ ,

kluczowa dla dowodu, zupełnie nie ma racji bytu. Jak porównywać pod względem wielkości sprzeczne pojęcie obiektu możliwego i nieistniejącego z wielkością obiektu rzeczywistego? Plantinga podejmuje próbę przeformułowania przesłanek (1)–(3). Punkt (1) już nie wyraża sądu o bycie możliwym, którego nie ma, a tylko stwierdza, że nie istnieje byt o maksymalnej wielkości. Wówczas przesłanka (3) mówi, że istnieje świat, którego elementem jest byt o maksymalnej wielkości<sup>197</sup>. Plantinga próbuje następnie uzgodnić przesłankę (2) tak, aby miała ona sens w stworzonym kontekście. Jediną dopuszczalną interpretację wyraża stwierdzenie:

- Dla każdego obiektu  $x$  i możliwego świata  $W$ , jeśli  $x$  nie istnieje w  $W$ , to  $x$  nie ma w  $W$  maksymalnej wielkości<sup>198</sup>.

Zaraz jednak przyznaje, że taka interpretacja donikąd nas nie doprowadzi. Istotnie, świat rzeczywisty bez bytu o maksymalnej wielkości jest logicznie odseparowany od tego jedynie możliwego z występującym w nim Bogiem. Spoiwem tych dwóch światów był właśnie Bóg, występujący w pierwszym świecie jako byt możliwy, choć nieistniejący, a w tym drugim będący już bytem rzeczywistym. W pierwotnym tłumaczeniu przesłanka (2) była łącznikiem tych dwóch światów, wymuszona zmiana tę więź zerwała. Samo stwierdzenie (2) wygląda na oczywiste. Poprawnym wydaje się pogląd, według którego wielkość jest cechą jedynie bytów istniejących, co oczywiście implikuje przesłankę (2). Podsumowując, gdy przyjmiemy, że Bóg w świecie rzeczywistym nie istnieje i nie można mówić o jego wielkości, to cały dowód ontologiczny traci jakikolwiek sens. Trudno bowiem doprowadzić do

<sup>196</sup> Zagadnienie to wykracza poza zakres naszych zainteresowań, chcących je zgłębić odsyłamy do A. Plantinga, *NoN*, s. 149–163.

<sup>197</sup> Tamże, s. 210.

<sup>198</sup> Tamże.

sprzeczności, a więc istnienia w świecie rzeczywistym bytu, który można byłoby porównać pod względem wielkości z czymś, co nie istnieje (i przez to nie ma wielkości). W tym względzie Plantinga jest całkowicie przekonujący.

Pośród licznych wersji modalnego argumentu ontologicznego szczególnie żywo dyskutowane są w pismach Plantingi<sup>199</sup> dokonania Charlesa Hartshorne'a<sup>200</sup> i Normana Malcolma<sup>201</sup>. Autorzy ci wskazali na dwie różne, choć niezupełnie niezależne, wersje argumentu, które można wyprowadzić z *Proslogionu*. Pierwsza odwołuje się do istnienia jako *doskonałości* i zdaniem obydwu filozofów może być odrzucona na gruncie rozstrzygnięć Kanta, implikuje bowiem tezę mówiącą, że „istnienie jest predykatem”. Natomiast w drugiej wersji doskonałością jest istnienie konieczne i choć zdaniem jego autorów ten argument jest poprawny, Plantinga podaje to w wątpliwość. Należy podkreślić, że argumenty prezentowane przez Hartshorne'a i Malcolma – wbrew temu, co sądzi Plantinga – różnią się między sobą. Sobel uważa, że Plantinga tę różnicę zignorował i oparł się jedynie na argumencie Malcolma<sup>202</sup>. Z kolei dowód Hartshorne'a jest wolny od sygnalizowanej tu usterki – wrócimy do tego zagadnienia przy końcu tego rozdziału.

Istnienie konieczne jakiegoś bytu będziemy rozumieć podobnie, jak czyniliśmy to w rozdziale poświęconym dowodowi kosmologicznemu:

$x$  jest bytem koniecznym  $\equiv$  zdanie  $x$  istnieje we wszystkich możliwych światach jest zdaniem logicznie prawdziwym.

Spośród dwóch obiektów  $A$ ,  $B$  istniejących w pewnym świecie  $\alpha$  i takich, że  $A$  istnieje koniecznie, natomiast  $B$  istnieje tylko w niektórych możliwych światach, lecz nie wszystkich, bardziej doskonałym jest obiekt  $A$ . To założenie musi budzić wątpliwości, przyjmując je bowiem, pisze Plantinga, i zgadzając się z tym, że liczba 7 istnieje koniecznie, otrzymamy dość kontrowersyjny wniosek mówiący, iż liczba pod względem doskonałości przewyższa Sokratesa<sup>203</sup>. W związku z tym istnienie konieczne można uznać tylko za jedną spośród

<sup>199</sup> Plantinga poświęcił tym rozważaniom wiele miejsca nie tylko w monografiach *God and Other Minds* i *The Nature of Necessity*, ale także w wydanej w tym samym roku co rozważania o konieczności i jedynej dotychczas przetłumaczonej na język polski pozycji *God, Freedom, and Evil* (polskie wydanie *Bóg, wolność, zło*).

<sup>200</sup> Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, New York, Harper and Row, 1941.

<sup>201</sup> N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, „Philosophical Review” 69, 1969, s. 41–62.

<sup>202</sup> J.H. Sobel, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 82.

<sup>203</sup> A. Plantinga, *NoN*, s. 211.

wielu własności tworzących wielkość, którą musi mieć byt o maksymalnej wielkości. Plantinga streszcza argument Malcolma w dwóch następujących stwierdzeniach:

- Istnieje świat **W**, w którym istnieje byt o maksymalnej wielkości.
- Byt ma maksymalną wielkość w jakimś świecie tylko wtedy, gdy istnieje w każdym świecie<sup>204</sup>.

Ma stąd wynikać, że jeśli w jakimś świecie **W** istnieje byt o maksymalnej wielkości, to istnieje on w nim w sposób konieczny, a co za tym idzie, istnieje w każdym innym świecie, a więc także i tym rzeczywistym. Jednakże ten byt maksymalny może mieć zupełnie nieznaczącą wielkość w świecie rzeczywistym, trudno więc stąd wyciągnąć wniosek, że w świecie rzeczywistym istnieje byt, który swą wielkością przekracza wszystko, a więc, że istnieje Bóg<sup>205</sup>.

Plantinga jest przekonany, że potrafi usunąć wskazany defekt i proponuje wersję modalnego argumentu, mającą w swym zamierzeniu poprawić dowód ontologiczny podany przez Malcolma<sup>206</sup>. Podążając za myślą Johna N. Findlaya<sup>207</sup>, dokona więc rozróżnienia między wielkością (ang. *greatness*) oraz doskonałością (ang. *excellence*). Na czym polega różnica między wielkością i doskonałością? Plantinga nie jest tu precyzyjny, mówi jedynie, że doskonałość jest miarą wielkości w danym świecie **W**, podczas gdy na wielkość jakiegoś obiektu ma także wpływ doskonałość osiągnięta we wszystkich innych możliwych światach. Powiedzielibyśmy, że doskonałość jest własnością „lokalną”, podczas gdy wielkość ma charakter „globalny”<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Tamże, s. 213.

<sup>205</sup> Tamże.

<sup>206</sup> Plantinga poświęca swojej wersji dowodu ontologicznego wiele miejsca w monografii *The Nature of Necessity* (s. 213–217). Wraca do tego tematu w książce *God, Freedom, and Evil* (polskie wydanie *Bóg, wolność i zło*, s. 152–161).

<sup>207</sup> Usiłując obalić istnienie Boga za pomocą argumentu ontologicznego, Findlay twierdził, że Bóg musiałby być bytem koniecznym, a nim nie jest we współcześnie formułowanych argumentach. Ponadto winien posiadać wszystkie właściwości w pewien konieczny sposób – trafny zarzut jeśli chodzi o argument Malcolma. Pisał: „W sprzeczności z wymogami i twierdzeniami właściwymi dla podejścia religijnego jest nie tylko 'przypadkowość' istnienia ich obiektu, ale także posiadanie przez ten obiekt rozmaitych doskonałości w sposób jedynie uboczny. Byłoby całkowicie niewystarczające z religijnego punktu widzenia, gdyby jakiemuś obiektowi tylko zdarzyło się być, choćby nawet w najwyższym stopniu, mądrym, dobrym, potężnym itd...Wymogi właściwe dla czci religijnej nieodparcie prowadzą nas do uważania, że obiekt godny naszej czci musi posiadać rozmaite doskonałości w pewien konieczny sposób” (J.N. Findlay, *Can God's Existence Be Disproved?*, „Mind” 57, 1948, s. 117, cytata za A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 153).

<sup>208</sup> Plantinga wyjaśnia różnicę między tymi wielkościami, pisząc w sugestynny sposób: „Miłośnik rachunków mógłby to ująć, mówiąc, że istnieje funkcja przyporządkowująca każdemu bytowi, w każdym świecie

W systemie Plantingi ani istnienie, ani istnienie konieczne nie są doskonałościami czy też własnościami czyniącymi wielkość. Stanowią natomiast warunek konieczny zaistnienia doskonałości. To, co nie istnieje w danym świecie, nie ma w nim żadnej doskonałości<sup>209</sup>.

Możemy w tym miejscu przejść do podstawowych założeń czynionych w wersji dowodu ontologicznego zaprezentowanej przez Plantingę. I tak:

(11) Własność „ma maksymalną wielkość” implikuje własność „ma maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie”.

(12) Maksymalna doskonałość pociąga za sobą *wszechwiedzę, wszechmoc i doskonałość moralną*.

(13) Jest możliwe, by był byt mający maksymalną wielkość<sup>210</sup>.

Dalej, mówimy, że dowolna własność  $P$  jest w swej możliwości *realizowalna* (ang. *possibly exemplified*), jeśli istnieje świat  $W$ , a w nim zbiór własności istotnych – *esencja*<sup>211</sup>  $E$  taka, że  $E$  jest realizowalna (w jakimś możliwym obiekcie) i ponadto  $E$  implikuje w świecie  $W$  własność  $P$ <sup>212</sup>.

Następna przesłanka brzmi:

(14) Istnieją świat  $W^*$  i esencja  $E^*$  takie, że  $E^*$  jest realizowalna w  $W^*$  oraz  $E^*$  pociąga własność „ma maksymalną wielkość w  $W^*$ ”<sup>213</sup>.

---

jego stopień doskonałości; natomiast wielkość tego bytu może być uzyskana (przez kogoś niezwykle dobrze poinformowanego) poprzez scałkowanie jego doskonałości po wszystkich możliwych światach. Mamy więc prawo przypuszczać, że maksymalny stopień wielkości zakłada maksymalną wielkość w każdym możliwym świecie” (A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 154).

<sup>209</sup> A. Plantinga, *NoN*, s. 214.

<sup>210</sup> Tamże.

<sup>211</sup> Tłumacz *Bóg, wolność i zło*, Krzysztof Gurba, używa określenia *istota*. Pozostaniemy jednak wierni tłumaczeniu Czesława Porębskiego, który przełożył fragment wspomnianej pozycji dla „Zagadnień Filozoficznych w Nauce”, używając słowa *esencja*. Przywołany tekst może pomóc zrozumieć zamysł autora książki *Bóg, wolność i zło*: „Zdefiniujemy esencję Sokratesa jako zbiór jego esencjalnych własności. Jego esencja jest zbiorem własności, z których każda jest jego esencjalną własnością. I zbiór ten zawiera wszystkie jego własności światowo indeksowane wraz z niektórymi innymi. A dalej, oczywiste jest jak myślę, że żadna inna osoba nie ma wszystkich własności należących do tego zbioru. Inna osoba może mieć pewne własności światowo indeksowane spośród tych, które ma Sokrates: może ona mieć perkaty nos w Kronosie dla przykładu. Ale nie może ona mieć wszystkich światowo indeksowanych własności Sokratesa, gdyż wtedy byłaby po prostu Sokratesem. Tak więc nie ma osoby, która dzieli z Sokratesem jego esencję” („Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XI, 1989, s. 27).

<sup>212</sup> Powyższa implikacja rozumiana jest w następujący sposób: własność  $P$  implikuje własność  $Q$ , jeżeli nie ma takiego świata, w którym istniałby obiekt  $x$  mający własność  $P$  i niemający własności  $Q$ .

<sup>213</sup> Tamże.

Wnioskiem wypływającym z tych ustaleń jest konieczna prawdziwość twierdzenia:

(15) Gdyby świat  $W^*$  był urzeczywistniony, to dla dowolnego obiektu  $x$ , który realizuje esencję  $E^*$ ,  $x$  miałby własność maksymalnej doskonałości w każdym świecie.

Faktycznie, gdyby świat  $W^*$  był urzeczywistniony, to z racji tego, że w nim esencja  $E^*$  się realizuje, a więc istnieje w tym świecie obiekt, którego  $E^*$  jest esencją, to ów obiekt miałby maksymalną wielkość w  $W^*$ , na mocy (14). W konsekwencji (11), gdyby  $W^*$  był urzeczywistniony, to esencja  $E^*$  implikowałaby własność: „ma maksymalną doskonałość w  $W$ ” dla każdego możliwego świata  $W$ , a więc własność: „ma maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie”. Własność ta, będąc światowo indeksowaną cechą, jest własnością esencjalną (należy do esencji  $E^*$ )<sup>214</sup> i stąd twierdzenie (15) wynika bezpośrednio.

Następnie Plantinga zauważa, że gdyby świat  $W^*$  był urzeczywistniony, to teza mówiąca, że dowolny obiekt  $x$  mający esencję  $E^*$  ma własność maksymalnej doskonałości w każdym możliwym świecie<sup>215</sup>, jest koniecznie prawdziwa. Dalej autor tych rozważań stwierdza, że sąd jest koniecznie prawdziwy niezależnie od świata możliwego, w którym jest formułowany. Dlatego koniecznie prawdziwe jest następujące stwierdzenie:

(17)  $E^*$  implikuje własność „ma maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie”.

Jak zauważyliśmy wcześniej, obiekt ma jakąś własność w świecie możliwym  $W$  tylko wtedy, gdy on istnieje w  $W$ . Dlatego  $E^*$  implikuje własność „istnieje w każdym możliwym świecie”. Teraz, gdyby świat  $W^*$  był urzeczywistniony, to w nim byłaby realizowana esencja  $E^*$ , która byłaby esencją czegoś istniejącego, i to istniejącego w każdym możliwym świecie. Stąd koniecznie prawdziwe byłoby następujące stwierdzenie:

(18) Gdyby świat  $W^*$  był urzeczywistniony, to byłoby niemożliwe, żeby esencja  $E^*$  nie była zrealizowana.

Podobnie jak wcześniej, to, co jest niemożliwe, jest takie w każdym możliwym świecie. Stąd esencja  $E^*$  musiałaby być zrealizowana, czyli

(19) Istnieje byt, który ma maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie.

---

<sup>214</sup> Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 82.

<sup>215</sup> Tamże.

Ten byt, konkluduje Plantinga, to istota wszechwiedząca, wszechmocna i moralnie doskonała, czyli Bóg<sup>216</sup>.

*The Nature of Necessity* przynosi również inny, znacznie prostszy argument ontologiczny<sup>217</sup>. Podobnie jak pierwszy dowód, jest on budowany na bazie dwóch pojęć: *nieprzekraczalnej wielkości* i *maksymalnej doskonałości*. Ich związek wyraża następująca formuła:

Obiekt ma maksymalną wielkość wtedy i tylko wtedy, gdy ma maksymalną doskonałość we wszystkich możliwych światach.

Nieco inaczej rozumie się w tym dowodzie pojęcie *własności uniwersalnej*. Przyjmijmy za autorem następującą definicję: Własność **P** jest własnością uniwersalną, jeśli jest ona realizowana w każdym możliwym świecie bądź nie jest realizowana w żadnym<sup>218</sup>.

W tym miejscu możemy już przejść do przedstawienia argumentu Plantingi:

- (20) Istnieje możliwy świat, w którym nieprzekraczalna wielkość jest urzeczywistniona.
- (21) Sąd „jakiś obiekt ma nieprzekraczalną wielkość wtedy i tylko wtedy, gdy ma maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie” jest sądem koniecznie prawdziwym.
- (22) Twierdzenie mówiące, że „to, co ma maksymalną doskonałość, jest wszechpotężne, wszechwiedzące i moralnie doskonałe” jest koniecznie prawdziwe.

Na koniec swych rozważań autor *The Nature of Necessity* przyjmuje bez dyskusji tezę, jego zdaniem oczywistą, głoszącą, że własność posiadania nieprzekraczalnej wielkości jest uniwersalna (w rozumieniu przyjętym w tej argumentacji). Wówczas z punktu (20) otrzymujemy:

- (23) Własność posiadania nieprzekraczalnej wielkości jest urzeczywistniana w każdym możliwym świecie.

W szczególności i w naszym świecie, a więc istnieje w świecie rzeczywistym byt wszechmocny, wszechwiedzący i moralnie doskonały.

---

<sup>216</sup> Tamże, s. 216.

<sup>217</sup> Tamże.

<sup>218</sup> Tamże. We wcześniejszych rozważaniach przyjmowaliśmy słabszą wersję, że nie istnieje taki możliwy byt, który miałby tę własność w jednym z możliwych światów, a nie miał jej w innym.



## 2.6. Krytyczna ocena stanowiska Plantingi

Podstawowym celem tej części dysertacji było, oprócz przedstawienia modalnej wersji argumentu Anzelm z Canterbury, przybliżenie dyskusji toczącej się między Alvinem Plantingą i współczesnymi zwolennikami tezy Immanuela Kanta wykluczającej istnienie z rodziny predykcji. Choć w naszym opracowaniu na bieżąco zwracaliśmy uwagę na niedostatki i uchybienia w podnoszonych przez dyskutantów kwestiach, to, tytułem podsumowania, w nieco bardziej szczegółowy sposób odniesiemy się do tych argumentów autora *God and Other Minds*, które – naszym zdaniem – chybiły celu bądź były po prostu niezadowalające.

### 2.6.1. Egzystencjalne sądy analityczne

Jak mieliśmy sposobność zauważyć, polemika z zarzutami Kanta i jego mniej lub bardziej zdeklarowanych zwolenników jest prowadzona przez Plantingę dwutorowo. Po pierwsze, autor *The Nature of Necessity* podaje w wątpliwość tezę Kanta mówiącą, że jedyne wartościowe sądy egzystencjalne to sądy syntetyczne, podając w tym miejscu przykład twierdzeń arytmetyki. Po wtóre, uważa, że wcale nie jest konieczne, aby zdanie *Bóg istnieje* uznawać za sąd analityczny. W każdym razie, według Anzelm z Canterbury, sąd *Bóg istnieje* ma być jedynie sądem koniecznie prawdziwym, w żadnym bowiem miejscu autor *Proslogionu* nie postuluje jego analityczności. Kant uparcie trwa przy analityczności – w *Krytyce czystego rozumu* wyraźnie pisze: „[...] to jakże chcecie twierdzić, że orzeczenie przyznające istnienie nie da się bez sprzeczności uchylić – zaleta ta bowiem przysługuje swoiście tylko [zdanom] analitycznym, których charakter właśnie na tym polega”<sup>219</sup>. Zwolennikom rozumowania Anzelm z Canterbury udziela pouczenia: „Popełniliście już sprzeczność, gdy o pojęciu rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia”<sup>220</sup>.

Uważny czytelnik Plantingi bez trudu dostrzeże, że jego spór z ocenami Kanta widziany jest na poziomie dość ogólnym. Na zarzut mówiący, że nie istnieją egzystencjalne sądy analityczne, filozof z Notre Dame odpowiada przykładami twierdzeń dowodzonych w matematyce. Jest to argumentacja tyle efektowna, co niebezpieczna. Jak już bowiem

<sup>219</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 339.

<sup>220</sup> Tamże, s. 337–338.

zauważyliśmy, stajemy wówczas wobec poważnego wyzwania, jakim jest konieczność ustalenia ontologicznego statusu pojęć matematycznych. Bez przyjęcia szczegółowych rozstrzygnięć, wypracowanych w ramach wyznawanej filozofii matematyki, ta argumentacja jest co najmniej niepełna. Rozważania Plantingi w tym względzie są dość powierzchowne. Warto może w tym miejscu wspomnieć o polemice z Kantem, którą prowadził profesor matematyki z Uniwersytetu w Jenie – Gottlob Frege. W *Die Grundlagen der Arithmetik*<sup>221</sup> pytał on, czy rzeczywiście jest samooczywiste, że  $135664 + 37863 = 173527$ . Kant uważa, że jest to sąd syntetyczny, który uzyskujemy, wspierając się naszą *intuicją* – posiłkujemy się przy tym np. palcami. W każdym razie, zdaniem Fregego, nie jest to formuła, do której uzyskania prowadziłyby *analiza dowodowa (unprovable)*<sup>222</sup>. Frege pisze, że słowo „intuicja” nie jest tu najwłaściwsze. Istotnie, w różnych sytuacjach różne wyobrażenia mogą stać za palcami naszych rąk<sup>223</sup>. Wracając do działania dodawania do siebie dwóch dużych liczb – jak w tym przypadku odwołać się do palców naszych rąk? Nie sposób wykonać tego zadania bez teoretycznej podbudowy. Można, oczywiście, dodawać jedność po jedność, wtedy jednak konieczna byłaby znajomość prawa łączności, sam wynik z kolei nie byłby rezultatem czystej *naoczności*, lecz prowadziłoby do niego rozumowanie. To rozumowanie nazywamy w matematyce dowodem. Frege słusznie zauważa, że Kant, mówiąc o czystej naoczności operacji arytmetycznych, miał na myśli jedynie proste działania numeryczne, gdzie składnikami są niewielkie liczby całkowite<sup>224</sup>. Te istotnie możemy wykonać „na palcach”. Rozsądnie jednak stwierdza, że nie ma najmniejszego powodu, by przypuszczać, iż istniałaby jakościowa różnica między działaniami wykonywanymi na małych i dużych liczbach<sup>225</sup>. Choć polemika Fregego z poglądem, że zdania w matematyce to sądy syntetyczne, weszła już do klasyki filozofii matematyki, Plantinga w ogóle się do niej nie odnosi, nawet o niej nie wspomina. To niewątpliwy brak w jego analizach.

W całej polemice autora *God and Other Minds* z Kantem, będącej zresztą odpowiedzią na dość ogólny charakter zarzutów formułowanych w *Krytyce czystego rozumu*, zupełnie

---

<sup>221</sup> G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, Koebner, 1884. Przy pisaniu pracy posiłkowaliśmy się angielskim przekładem fragmentów dzieła w: W. Ewald, dz. cyt., t. I, s. 148–149.

<sup>222</sup> Tamże, s. 149.

<sup>223</sup> Tamże pisze: „Moreover, the term 'intuition' seems hardly appropriate, since even 10 fingers can, in different arrangements, give rise to very different intuitions”.

<sup>224</sup> Tamże, s. 149.

<sup>225</sup> Tamże.

zabrakło miejsca na postawienie konkretnego i bezpośredniego pytania: A może jednak istnieją egzystencjalne sądy analityczne, a zdanie *Bóg istnieje* jest jednym z nich? Nawet Graham Oppy – australijski filozof, którego można podejrzewać o wiele, ale nie o to, że wspiera teistyczne argumenty za istnieniem Boga<sup>226</sup> – pisze w swej monografii *Ontological Arguments and Belief in God*: „Każdy oponent 'argumentacji ontologicznej' musi zdobyć się na wyjaśnienie, dlaczego nie dopuszcza możliwości istnienia prawdziwych egzystencjalnych sądów analitycznych”<sup>227</sup>. Swój pogląd musi także uzasadnić każdy, kto jest przekonany o tym, że takie sądy istnieją.

### 2.6.2. Próba formalizacji dowodu ontologicznego Plantingi

Choć Plantinga wielokrotnie odwoływał się do praw *logiki modalnej*, to wykorzystywał je jedynie do symbolizacji swoich argumentów. Jest to z pewnością słabszy punkt tych rozważań, tym bardziej że, jak zaraz pokażemy, argument zamieszczony w *The Nature of Necessity* można zapisać w sposób formalny i pokazać jego dowód w systemie SMC (*sentential modal logic*) będącym rozszerzeniem logiki S5<sup>228</sup>. Podobne analizy dla dowodu Hartshorne'a znaleźć można w monografii Jordana H. Sobela *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*<sup>229</sup>. W tym miejscu przedstawimy jedynie podstawowe aksjomaty systemu SMC.

Jak już mówiliśmy, cechą logiki modalnej jest występowanie w niej, oprócz znanych z logiki klasycznej spójników logicznych:  $\&$ ,  $\vee$ ; implikacji:  $\supset$ ; równoważności:  $\equiv$  oraz zaprzeczenia:  $\sim$ , stałych deontycznych: *możliwości*  $\Diamond$  i *konieczności*  $\Box$ . A także kwantyfikatorów: szczegółowego  $\exists$  oraz ogólnego  $(\cdot)$ . Wypiszemy teraz podstawowe aksjomaty, z których będziemy korzystać w dalszych częściach naszych rozważań.

Dla każdego zdania  $\Phi$  mamy:

---

<sup>226</sup> G. Oppy odebrał wychowanie w rodzinie metodystycznej, lecz jako młodzieniec porzucił wszelkie praktyki religijne. Studia filozoficzne odbył w Princeton, aktualnie jest profesorem filozofii religii i metafizyki w uniwersytecie w Monash (Australia). W swojej filozofii stoi na gruncie epistemologicznego pesymizmu i agnostycyzmu.

<sup>227</sup> G. Oppy, dz. cyt., s. 31.

<sup>228</sup> Za szczegółowe wprowadzenie w logikę modalną mogą posłużyć następujące pozycje: M.J. Cresswell, G.E. Hughes, *A New Introduction to Modal Logic*, London, Routledge, 1996 i J.W. Garson, *Modal Logic for Philosophers*, New York, Cambridge University Press, 2012.

<sup>229</sup> J.H. Sobel, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Konieczność (N):  $\Box\Phi / \therefore \Phi$ .<sup>230</sup>

Uniwersalna Konieczność (UN):  $\Diamond\Box\Phi / \therefore \Box\Phi$ .

Modalna Negacja (MdlNeg):  $\sim\Diamond\Phi / \therefore \Box\sim\Phi$ ;  $\Box\sim\Phi / \therefore \sim\Diamond\Phi$ ;  
 $\sim\Box\Phi / \therefore \Diamond\sim\Phi$ ;  $\Diamond\sim\Phi / \therefore \sim\Box\Phi$ .

Możliwość (P):  $\Phi / \therefore \Diamond\Phi$ .

Uniwersalna Możliwość (UP):  $\Diamond\Phi / \therefore \Box\Diamond\Phi$ .

Oprócz tego przyjmuje się między innymi następujące zasady logiki klasycznej<sup>231</sup>:

Podwójna Negacja (DN)  $\Phi / \therefore \sim\sim\Phi$ .

Modus Ponens (MP)  $(\Phi \supset \Psi), \Phi / \therefore \Psi$ .

Modus Tollens (MT)  $(\Phi \supset \Psi), \sim\Psi / \therefore \sim\Phi$ .

Simplifikacja (S)  $(\Phi \& \Psi) / \therefore \Phi$ ;  $(\Phi \& \Psi) / \therefore \Psi$ .

Modus Tollendo Ponens (MTP)  $(\Phi \vee \Psi), \sim\Psi / \therefore \Phi$ .

Z przytoczonych reguł wnioskowania wynika na przykład następujące twierdzenie:

(A)  $\sim P \cdot Q \supset (R \vee P) \therefore Q \supset R$ .

Istotnie, w logice S5<sup>232</sup> mamy:

**POKAZAĆ**  $Q \supset R$  (I)

$Q$  Założenie; (II)

$\sim P$  Założenie; (III)

$Q \supset (R \vee P)$  Założenie; (IV)

---

<sup>230</sup> Symbol  $\therefore$  oznacza wynikanie.

<sup>231</sup> Nasza lista nie jest kompletnym zbiorem aksjomatów i reguł wnioskowania logiki modalnej – stosujemy ją do naszych potrzeb. Pełny opis systemu S5 można znaleźć np. w: B. F. Chellas, *Modal Logic. An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 1980.

<sup>232</sup> Prawo (A) jest prawem logiki klasycznej – sformułujemy jego dowód, gdyż w naszych rozważaniach będziemy z niego korzystać.

$R \vee P$ 

Z (II), (IV) i (MT); (V)

 $R$ 

Z (III), (V) i (MTP); (VI)

Powróćmy zatem do argumentacji sformułowanej przez Plantingę i oznaczmy przez  $\mathbf{W}$  maksymalną wielkość. W rodzinie wielkości  $\mathcal{W}$  wprowadzimy relację porządku  $\preceq$ . Dla wielkości  $\mathbf{W}_1, \mathbf{W}_2$  z rodziny  $\mathcal{W}$  mówimy, że  $\mathbf{W}_1 \preceq \mathbf{W}_2$  (własność  $\mathbf{W}_1$  jest mniejsza niż własność  $\mathbf{W}_2$ ) wtedy i tylko wtedy, gdy:

$$\Box((x)(\mathbf{W}_1x \supset \mathbf{W}_2x)).$$

Bez trudu sprawdzamy, że tak określona relacja jest relacją porządku<sup>233</sup>. Z kolei, mając relację porządku, możemy mówić o maksymalnej wielkości. Istotnie, wielkość  $\mathbf{W}$  jest wielkością maksymalną, jeśli dla dowolnego  $\widehat{\mathbf{W}}$  z  $\mathcal{W}$  mamy  $\widehat{\mathbf{W}} \preceq \mathbf{W}$ .

Tym samym postulat istnienia świata, a w nim obiektu, który będzie miał nieprzekraczalną wielkość w języku logiki S5, wyrazimy formułą

$$\Diamond(\exists x \mathbf{W}x).$$

Z drugiej strony, Plantinga przyjmuje (brzmi to przekonująco), że nieprzekraczalna wielkość jest własnością uniwersalną, więc albo jest ona realizowana w każdym świecie możliwym (jest konieczna):

$$\Box(\exists x \mathbf{W}x),$$

albo nie jest realizowana w żadnym:

$$\Box \sim (\exists x \mathbf{W}x).$$

Z tych przesłanek wynika następująca teza:

**(23)** Własność posiadania nieprzekraczalnej wielkości jest urzeczywistniana w każdym możliwym świecie

a to, jak już wcześniej zauważyliśmy, dowodzi koniecznego istnienia, w każdym, a więc i

<sup>233</sup> Zob. np. H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej*, Warszawa, PWN, 1998.

w naszym świecie rzeczywistym, bytu *wszechpotężnego*, *wszechwiedzącego* i *moralnie doskonałego*.

Przyjmując oznaczenie:

$$Q := \exists x Wx$$

możemy powyższą argumentację zapisać symbolicznie:

$$\Diamond Q \cdot \Box(Q \supset (\Box Q \vee \Box \sim Q)) \therefore \Box Q$$

i przeprowadzić jej dowód w logice S5.

$$\text{POKAZAĆ } \Box Q \quad (I)$$

$$\Diamond Q \quad \text{Założenie; (II)}$$

$$\Box(Q \supset (\Box Q \vee \Box \sim Q)) \quad \text{Założenie; (III)}$$

$$\text{POKAZAĆ } \sim \Diamond \Box Q \supset \sim \Diamond Q \quad (IV)$$

$$\sim \Diamond \Box Q \quad \text{Założenie; (V)}$$

$$\text{POKAZAĆ } \Box \sim Q \quad (VI)$$

$$\text{POKAZAĆ } \sim Q \quad (VII)$$

$$Q \quad \text{Założenie; (VIII)}$$

$$\text{POKAZAĆ } \Box(Q \supset \Box Q) \quad (IX)$$

$$\text{POKAZAĆ } Q \supset \Box Q \quad (X)$$

$$\sim (Q \supset \Box Q) \quad \text{Założenie; (XI)}$$

$$\sim \Box \sim Q \quad [Z \text{ (II) i (DN)}] \text{ (XII)}$$

$$Q \supset (\Box Q \vee \Box \sim Q) \quad [Z \text{ (III) i (N)}] \text{ (XIII)}$$

$$Q \supset \Box Q \quad [Z \text{ (XII), (XIII) i (A)}] \text{ (XIV)}$$

$$\Box(Q \supset \Box Q) \quad [Z \text{ (III) (R)}] \text{ (XV)}$$

$$\Box \sim \Box Q \quad [Z \text{ (V) i MdlNeg}] \text{ (XVI)}$$

$$Q \supset \Box Q \quad [Z \text{ (XV) i N}] \text{ (XVII)}$$

$$\sim \Box Q \quad [Z \text{ (XVI) i N}] \text{ (XVIII)}$$

$\sim Q$	[Z (XVII), (XVIII) i MT] (XIX)
$\sim \Diamond \Box Q$	[Z (VI) i MdlNeg] (XX)
$\sim \sim \Diamond Q$	[Z (II) i DN] (XXI)
$\sim \sim \Diamond \Box Q$	[Z (IV), (XXI) i MT] (XXII)
$\Diamond \Box Q$	[Z (XXII) i DN] (XXIII)
$\Box Q$	[Z (XXIII) i UN] (XXIV)

### 2.6.3. Dowód Hartshorne'a

Charles Hartshorne jest często charakteryzowany jako filozof, który ubrał w język formalny argumenty Malcolma<sup>234</sup>. Tak myśli między innymi Plantinga, o czym mogliśmy się już wcześniej przekonać. Zupełnie bezpodstawnie; o ile argumentacja Malcolma budowana jest w oparciu o założenie przyjmujące jedynie, że konieczne istnienie jest doskonałością – co słusznie autor *The Nature of Necessity* poddaje krytyce – o tyle Hartshorne jest świadom, że w skutecznym argumencie założyć trzeba znacznie więcej<sup>235</sup>. Tak też czyni, przyjmując<sup>236</sup>:

(1) Byt doskonały jest możliwy.

(2) Z możliwości zaistnienia bytu doskonałego, w sposób konieczny wynika jego istnienie.

W języku logiki modalnej można te założenia wyrazić symbolicznie:

$$(1_M) \quad \Diamond(\exists x \mathbf{D}x)$$

$$(2_M) \quad \Box[\Diamond(\exists x \mathbf{D}x) \supset (\exists x \mathbf{D}x)],$$

<sup>234</sup> J.H. Sobel, dz. cyt., s. 82.

<sup>235</sup> Plantinga nigdy nie ustosunkował się do zarzutu podniesionego przez Sobela, a dotyczącego zrównania argumentacji Malcolma i Hartshorne'a; zapytany o to przeze mnie, powątpiewał w prawdziwość argumentu podanego przez Hartshorne'a.

<sup>236</sup> Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Open Court, 1962. Nawiasem mówiąc, Plantinga w swoich tekstach odnosi się do dwóch innych pozycji tego autora: *Anselm's Discovery*, La Salle, Open Court, 1965 i pozycji znacznie wcześniejszej *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willett, Clark & Company, 1941. *The Logic...* nie zauważa.

gdzie formuła  $Dx$  będzie oznaczać „ $x$  jest bytem doskonałym”.

Skuteczność argumentacji Hartshorne’a byłaby potwierdzona, jeśli udało się pokazać, że „byt doskonały koniecznie istnieje” –  $\Box(\exists x Dx)$ . Innymi słowy, winniśmy pokazać, że:

$$\Diamond(\exists x Dx) . \Box[\Diamond(\exists x Dx) \supset (\exists x Dx)] \therefore \Box(\exists x Dx).$$

Zauważmy, że po podstawieniu  $P := \exists x Dx$  twierdzenie to przyjmuje postać:

$$\Diamond P . \Box(\Diamond P \supset P) \therefore \Box P.$$

Na gruncie systemu **S5** modalnego rachunku zdań można z powodzeniem przeprowadzić dowód powyższego prawa<sup>237</sup>. Nie widać więc powodów, aby uznać argumentację ontologiczną Plantingi, a odrzucić dowód podany przez Hartshorne’a. Wydaje się, że w tym aspekcie krytyka przedstawiona przez autora *The Nature of Necessity* musi być oceniona surowo.

#### 2.6.4. Logika światów możliwych

Wiele komentarzy pojawiających się w reakcji na dowód ontologiczny Alвина Plantingi wyraża wątpliwość co do zasadności przejścia od idei „bytu największego z możliwych” do ewentualności jej realizacji<sup>238</sup>. Innymi słowy, czy zrównanie koherentności idei z możliwością, że ta zostanie zrealizowana, jest w pełni uzasadnione? Jest to zasadnicza trudność, która nie doczekała się zwięzłego i wyczerpującego wyjaśnienia w metafizycznym systemie Plantingi.

Inną, otwartą kwestię, przyjmowaną tu bezdyskusyjnie, stanowi spójność idei bytu maksymalnego. Matematyk widzi tu natychmiast analogię z koncepcją zbioru wszystkich zbiorów, którego nieistnienie – dowiedzione w roku 1899 przez Cantora – zachwiało podstawami teorii mnogości<sup>239</sup>. Rzeczywiście, jeśli za byt maksymalny uznamy taki, który zawiera wszystkie doskonałości, i jeśli przyjmiemy, że doskonałościami będą też rodziny

<sup>237</sup> Szczegóły tej argumentacji i referencje bibliograficzne można znaleźć w J.H. Sobel, dz. cyt., s. 85 i n.

<sup>238</sup> Zob. np. W. Rowe, *Modal Version of the Ontological Argument*, w: *Philosophy of Religion: An Anthology*, red. L. Pojman, Belmont, CA, Wadsworth, 1994.

<sup>239</sup> Zob. H. Rasiowa, dz. cyt.



doskonałości, to mamy tu do czynienia z sytuacją niemalże izomorficzną z tą, która występuje w twierdzeniu Cantora. Mamy zbiór, którego podzbiorem byłyby wszystkie jego podzbiory.

Wspominaliśmy już nieraz, że w przedstawianych rozważaniach Plantinga stroni od osiągnięć XX-wiecznej matematyki – musi to budzić zdziwienie, zważywszy, że w jego piśmiennictwie filozoficznym znaleźć można i takie prace, gdzie na przykład korzysta się z metod teorii prawdopodobieństwa<sup>240</sup>. A przecież współczesna matematyka – logika modalna czy chociażby wspomniana tu teoria mnogości – dostarcza instrumentów do pogłębianych analiz dowodu ontologicznego<sup>241</sup>.

Nasze rozważania rozpoczęliśmy uwagą lokującą autora *The Nature of Necessity* wśród admiratorów dowodu ontologicznego. Czy słusznie? Oddajmy na koniec głos samemu Plantindze, który pisze: „Musimy być jednak ostrożni; trzeba zapytać, czy argument ten jest uwieczoną powodzeniem częścią teologii naturalnej, czy dowodzi istnienia Boga. Odpowiedź musi, jak sądzę, brzmieć, że nie”. I dalej dodaje: “[...] trzeba przyznać, że nie każdy, kto rozumie jego centralną przesłankę – że istnienie bytu maksymalnie wielkiego jest możliwe – i nad nią się zastanawia, zaakceptuje ją. Jest jednak oczywiste, jak sądzę, że nie ma niczego sprzecznego z rozumem lub irracjonalnego w akceptowaniu tej przesłanki”<sup>242</sup>. Powyższa wypowiedź świadczy dobitnie, że nawet Plantinga dostrzega, iż dowód ontologiczny Anselma z Canterbury, jak i liczne jego wersje, obarczony jest *petitio principii* i dlatego jego konkluzja jest poznawczo bezwartościowa.

---

<sup>240</sup> A. Plantinga, *The Probabilistic Argument from Evil*, „Philosophical Studies” 35, 1978, s. 1-53.

<sup>241</sup> Za potwierdzenie tej tezy może służyć już tu wspomniana monografia J.H. Sobela, *Logic and Theism. Arguments for and Against Beliefs in God*.

<sup>242</sup> A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 160–161.

# Rozdział 3

## Dowód teleologiczny

Argument teleologiczny nie znalazł już w pismach Plantingi tak wyczerpującej analizy jak dowód ontologiczny. Nie licząc kilku stron w pracy *Bóg, wolność i zło*<sup>1</sup>, jedynym miejscem, gdzie amerykański filozof podejmuje ten temat, jest czwarta część monografii *God and Other Minds*<sup>2</sup>. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, nasze rozważania rozpoczniemy od rekonstrukcji poglądów Plantingi.

### 3.1. Plantinga o dowodzie teleologicznym

Na wstępie autor *God and Other Minds* przywołuje opinię Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu*, po frontalnym ataku na dowód kosmologiczny i ontologiczny, z życzliwością odniósł się do argumentu teleologicznego<sup>3</sup>. Paradoksalnie, rozgłosu temu sposobowi uzasadnienia istnienia Boga przydała błyskotliwa krytyka Davida Hume'a zamieszczona na kartach *Dialogów o religii naturalnej*. Choć to ona będzie przede wszystkim zajmować Plantingę, to warto przypomnieć, że klasyczna wersja argumentu teleologicznego została sformułowana przez XVIII-wiecznego brytyjskiego filozofa i apologetę chrześcijań-

---

<sup>1</sup> A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 120–124.

<sup>2</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 95–111. Ślady rozważań teleologicznych można oczywiście odnaleźć w innych pismach Plantingi, chociażby w monografii *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism*, w której to autor rozprawia się z naturalizmem i jego pozorną zgodnością z obrazem świata, jaki kształtują współczesne osiągnięcia nauk przyrodniczych.

<sup>3</sup> Kant pisał: „Dowód ten zasługuje na to, by go zawsze z szacunkiem wymieniać. Jest on najstarszy, najjaśniejszy i najbardziej dostosowany do pospolitego rozumu. Ożywia badanie przyrody, tak jak sam czerpie swój byt z tego badania i dzięki niemu uzyskuje coraz nową siłę. Wprowadza on cele i zamiary tam, gdzie nasza obserwacja sama z siebie by ich nie odkryła, i rozszerza naszą wiedzę o przyrodzie dzięki nici przewodniej pewnej specjalnej jedności, której zasada znajduje się poza przyrodą” (*Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 364).

stwa Williama Paleya<sup>4</sup>. Zupełnie inne motywy kierowały Hume'em, gdy przywoływał podobne argumenty, pisząc w *Dialogach o religii naturalnej*:

„Spójrz na świat dookoła; zastanów się nad jego całością i nad poszczególnymi częściami; zobaczysz, że to nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to dojrzeć i wyjaśnić. Najprzeróżniejsze te maszyny, a nawet najdrobniejsze ich części dopasowane są do siebie z dokładnością, która wprawia w zachwyt każdego, kto im się kiedykolwiek przyjrzał. Widoczne w całej naturze osobliwe przysposobienie środków do celów przypomina zupełnie, choć znacznie przewyższa, wytwory ludzkiej pomysłowości, zdolności celowego działania, myśli, mądrości i inteligencji. Ponieważ tedy skutki są do siebie podobne, wnosimy stąd wedle wszelkich prawideł analogii, że podobne są do siebie również ich przyczyny, i że twórca natury przypomina w jakiejś mierze umysł człowieczy, choć posiada oczywiście znacznie większe uzdolnienia, odpowiednie do wielkości wykonanego dzieła”<sup>5</sup>.

Przytoczony powyżej tekst uchodzi za mistrzowski wykład podstawowych idei zawartych w argumencie teleologicznym. W dalszych częściach *Dialogów o religii naturalnej* Hume podda surowej i miazdzącej krytyce prawomocność wyprowadzanych z niego wniosków. Do tego stopnia, że Norman Kemp Smith – komentator i tłumacz Kanta – uciekł się do stwierdzenia, iż owa krytyka była „kompleksowa i ostateczna”<sup>6</sup>.

Plantinga przyznaje, że filozofowie, a zwłaszcza logicy, mają poważny problem z dowodem teleologicznym. Dzieje się tak dlatego, że użyta w nim argumentacja ma charakter

---

<sup>4</sup> W *Natural Theology* tak pisał: „Załóżmy, że przechodzę przez wrzosowisko, postawię nogę na kamieniu. Zapytany o to, jak ten kamień się tu znalazł, mógłbym może odpowiedzieć, że jak mało czego jestem pewien, iż spoczywa tu od zawsze: mimo że byłoby bardzo łatwo pokazać absurdalność tej odpowiedzi. Przypuśćmy jednak, że znalazłem na ziemi zegarek i chodzi o to, by zbadać, od jak dawna leżał w tym miejscu. Zupełnie nie ma co myśleć o odpowiedzi takiej, jak poprzednia, że jak mało czego jestem pewien, iż zegarek mógł być tu od zawsze. Dlaczego jednak ta odpowiedź nie pasuje do zegarka tak dobrze, jak do kamienia? Dlaczego w drugim przypadku nie jest tak samo możliwa do przyjęcia jak w pierwszym? Z powodu takiego mianowicie, że gdy zaczniemy badać zegarek, zauważymy (czego nie da się odkryć w kamieniu), iż jego poszczególne części są uformowane i złożone razem w jakimś celu, np. że są tak uformowane i przystosowane, by wytwarzać ruch i ruch ten tak regulować, aby pokazywał godziny; że gdyby niektóre jego części zostały inaczej uformowane, niż są, miały inną wielkość, niż mają, i były inaczej rozmieszczone lub inaczej złożone, niż są, to albo nie doszłoby do żadnego ruchu w tej maszynie, albo do żadnego ruchu odpowiadającego tej funkcji, której teraz służy” (W. Paley, *Natural Theology*, wyd. Frederick Ferre, New York, Bobbs-Merrill, Co., Inc., 1963, s. 1, cyt. za: A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 120–121).

<sup>5</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 23.

<sup>6</sup> Wstęp do *Critique of Pure Reason*, tł. N. K. Smith, London, Mcmilan, 1953, s. 3,

indukcji, a więc jest *de facto* rozumowaniem przez analogię, a nie poznaniem dedukcyjnym<sup>7</sup>. Niemniej jednak próbuje on ją uściślić i wprowadzić metodologiczny porządek. Największa trudność pojawia się wraz z koniecznością rozstrzygnięcia stopnia występujących podobieństw, a więc na przykład rozszyfrowania, czy Wszechświat bardziej przypomina maszynę, czy zwierzę, a może najbliżej mu do rośliny. Konieczne wydaje się wówczas ustalenie cech, które będą decydujące dla rozstrzygnięcia tych kwestii, ale również przymiotów drugorzędnych, bez żadnego znaczenia przy systematyzacji i grupowaniu bytów podobnych sobie<sup>8</sup>.

Zanim przedstawimy obiekcje Plantingę dotyczące argumentacji teleologicznej, ujmemy schematycznie, jak to było zwyczajem w poprzednich rozdziałach, jej istotę. Zrąb dowodu teleologicznego wygląda następująco:

- (1) Wytwory ludzkiej pomysłowości są produktami, za którymi stoi inteligentny projekt.
- (2) Świat przypomina te wytwory.
- (3) Dlatego prawdopodobnie świat jest produktem inteligentnego projektu.
- (4) Dlatego i Stwórca świata, z dużym prawdopodobieństwem, może być uznany za byt inteligentny<sup>9</sup>.

Pora wskazać w tekście *Dialogów o religii naturalnej* te fragmenty, których jednoznacznie antyteleologiczna wymowa wzbudza u autora *God and Other Minds* zdecydowaną reakcję: „Czy myślisz jednak, Kleantesie, że zachowałeś zwykłą ci równowagę i postawę filozofa, kiedy uczyniłeś ten ogromny krok, porównując do wszechświata domy, okręty, sprzęty i maszyny, i z ich podobieństwa w pewnych szczegółach wnosząc o podobieństwie ich przyczyn? [...] Ale czy można zasadnie przenosić konkluzję z części na całość? Czy ogromna niewspółmierność zjawisk nie wyklucza wszelkiego porównania i wnioskowania z jednego o drugim? Czy obserwując, jak rośnie włos, można dowiedzieć się czegoś o tym, jak powstaje człowiek? Czy sposób rozwijania się liścia, choćbyśmy nawet sposób ten doskonale znali, dostarczy nam jakichś wiadomości o wegetacji drzewa?”<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 96.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 97.

<sup>10</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 29.

W innym miejscu Hume pisze: „Skoro w dotychczasowych obserwacjach dwa rodzaje rzeczy występowały zawsze łącznie, to przez przyzwyczajenie wnosić mogą o istnieniu jednej z nich, ilekroć widzę, że istnieje druga; to właśnie nazywam argumentem, opartym na doświadczeniu. Byłoby jednak pewnie trudno wytłumaczyć, jak możliwy jest ten argument tam, gdzie, jak w obecnym przypadku, chodzi o rzeczy jedyne w swoim rodzaju, indywidualne, które nie mają odpowiedników i do których nic nie jest gatunkowo podobne. I czyż powie mi ktoś z poważną miną, że uporządkowany świat musi wynikać z jakiegoś myślenia i sztuki, podobnych do myślenia i sztuki człowieka, bo tak mówi nam doświadczenie? Żeby utrzymać to rozumowanie, potrzeba by nam było doświadczyć powstawania światów, bo na pewno nie wystarczy widzieć, jak dzięki ludzkiej sztuce i pomysłowości powstają okręty i miasta”<sup>11</sup>.

Przytoczenie tych długich cytatów było w pełni uzasadnione – Plantinga przypisywał bowiem argumentom, które one zawierały, wielką wagę. Jeśli chodzi o kwestię poruszaną w pierwszym fragmencie, to według amerykańskiego filozofa, nie widać podstaw do tego, żeby *en bloc* negować wartość wnioskowań opartych na schemacie: „ponieważ część większej całości ma pewną własność, to własność ta przysługuje także ogółowi”<sup>12</sup>. Cały szereg rozumowań w naukach przyrodniczych prowadzony jest właśnie w oparciu o zasadę indukcji. Plantinga zauważa, że nie wolno tu abstrahować od konkretnego przypadku: „Wszystko zależy od całości i od części, o którą pytamy”<sup>13</sup>. Drugi z wybranych przez niego cytatów zwraca uwagę na tę prawdę, jednak zawarta w nim sugestia jest zbyt daleko idąca. Zdaniem autora *God and Other Minds* nie do zaakceptowania jest pogląd mówiący, że są nieuprawnione wszelkie rozumowania indukcyjne dotyczące początków świata, a także wszystkiego tego, czego nie doświadczyliśmy bezpośrednio<sup>14</sup>. Możemy na przykład formułować sądy o największej wronie żyjącej w lasach puszczy Amazońskiej i to pomimo tego, że nigdy jej nie spotkałismo – pisze<sup>15</sup>. Będziemy w stanie to uczynić, uciekając się do analogii. Plantinga, próbując uściślić, na czym tak naprawdę to rozumowanie miałoby polegać, przyjmuje jego następującą postać:

Elementy klasy  $\gamma$  mają własność A.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 32.

<sup>12</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 96.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

Element  $a$  jest podobny do elementów z  $\gamma$ .

Dlatego prawdopodobnie  $a$  ma własność  $A$ <sup>16</sup>.

Dalej doprecyzowuje drugi punkt powyższej argumentacji, ustalając, że element  $a$  będzie podobny do elementów z pewnej klasy  $\gamma$  wtedy i tylko wtedy, gdy będzie istniała taka własność (albo zespół własności), która będzie wspólna dla elementu  $a$  i wszystkich elementów z  $\gamma$ . Ta własność (albo zespół własności) będzie wyznaczała jakąś inną klasę elementów, nazwijmy ją  $\beta$ . Klasa  $\beta$  będzie zbiorem tych i tylko tych elementów, które będą miały tę własność (własności). Oczywiście do niej będą należały i element  $a$ , i wszystkie elementy z klasy  $\gamma$ . Wówczas powyższa argumentacja będzie implikować następujące rozumowanie:

Elementy klasy  $\gamma$  mają własność  $A$  i są elementami klasy  $\beta$ .

Element  $a$  jest elementem z  $\beta$ .

Dlatego prawdopodobnie  $a$  ma własność  $A$ <sup>17</sup>.

Podstawiając za  $A$  własność „bycie wytworem inteligentnego projektu”; za  $\gamma$  i  $\beta$  klasy, odpowiednio, „obiektów będących wytworem ludzkiego umysłu” oraz „obiektów wskazujących na osobliwe przysposobienie środków do ich celów” i zastępując świat przez  $a$ , otrzymamy argumentację, którą Hume włożył w usta Kleantesa.

Definiując klasę  $\beta$  jako rodzinę złożoną z obiektów, które mają własność  $A$  i tych, których nie potrafimy przetestować na obecność własności  $A$ , omawia się znacznie mocniejszą wersję argumentacji niż te poprzednie:

Każdy elementy klasy  $\beta$ , o którym wiemy, czy ma własność  $A$ , w rzeczywistości ma własność  $A$ .

Element  $a$  jest elementem z  $\beta$ .

Dlatego prawdopodobnie  $a$  ma własność  $A$ <sup>18</sup>.

Wersja ta, zauważa Plantinga, stanowi bardziej adekwatną formę dla medytacji teleologicznych. Istotnie, jedynie o świadomych produktach naszych rąk i umysłów możemy

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 100.

z pewnością orzec, że uczynione zostały z pewnym zamysłem, przysposabiającym je do wypełniania określonego celu. Wobec tego podaną formę można wypełnić treścią:

Wszystko to, co wykazuje osobliwe przystosowanie do wypełniania określonego celu i w wypadku czego z pewnością potrafimy rozstrzygnąć, czy jest wytworem inteligentnego projektu, jest uczynione ze świadomym zamysłem.

Wszechświat wykazuje osobliwe przystosowanie do wypełnienia określonego celu.

Dlatego prawdopodobnie Wszechświat został wykonany według świadomego zamysłu<sup>19</sup>.

Autor *God and Other Minds* konstatuje, że tak rozumiany argument nie jest narażony na zarzut Hume'a, który ten podnosi, wskazując na jedyność i wyjątkowość Wszechświata. Byłby on uzasadniony, pisze Plantinga, tylko wtedy, gdyby nie istniała klasa obiektów, zwana też *klasą referencyjną*, do której ten by należał. Z powodzeniem można wskazać takie klasy, na przykład: rodzinę obiektów, które mają więcej niż 50 lat albo które ważą więcej niż 50 ton. Plantinga dopuszcza, że wątpliwości Hume'a mogły dotyczyć tego, czy można wskazać adekwatną klasę referencyjną<sup>20</sup>. Kilka przykładów ma lepiej zilustrować te wątpliwości. Rozważmy za amerykańskim filozofem następujący przykład; za klasę referencyjną weźmy w tej chwili rodzinę zawierającą wszystkie chevrolety i nasz Wszechświat. Wówczas będziemy mieli:

- a<sub>1</sub> Zbiór składającego się z chevroletów i Wszechświata ma własność, że wszystko w tym zbiorze, w wypadku czego z pewnością potrafimy rozstrzygnąć, czy jest wytworem inteligentnego projektu, czy nie, jest uczynione ze świadomym zamysłem.
- a<sub>2</sub> Wszechświat jest elementem klasy składającej się z chevroletów i Wszechświata.
- a<sub>3</sub> Dlatego prawdopodobnie Wszechświat został wykonany według świadomego zamysłu<sup>21</sup>.

Choć z logicznego punktu widzenia argumentacja jest bez zarzutu, to jednak przyjęta klasa referencyjna czyni to całe rozumowanie absurdalnym. Aby ukazać w pełni jego

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 101.

<sup>20</sup> Tamże

<sup>21</sup> Tamże.

groteskowość, można rozważyć następujący przykład: niech klasa  $\alpha$  oznacza rodzinę osób z zadartym nosem powiększoną o Juliusza Cezara. Przypuśćmy, że nie wiemy, czy Juliusz Cezar miał zadarty nos. Wówczas:

**b<sub>1</sub>** Każda osoba z klasy  $\alpha$  składającej się z osób o zadartym nosie i Juliusza Cezara, o której potrafimy powiedzieć, czy ma zadarty nos, ma takowy.

**b<sub>2</sub>** Juliusz Cezar jest elementem klasy  $\alpha$ .

**b<sub>3</sub>** Dlatego prawdopodobnie Juliusz Cezar ma zadarty nos<sup>22</sup>.

Z drugiej strony, jeśli rozważymy klasę  $\alpha'$  składającą się z osób, które nie mają zadartego nosa i Juliusza Cezara, to analogicznie otrzymamy, że prawdopodobnie Juliusz Cezar nie ma zadartego nosa. Fakt, że w dwóch rozumowaniach otrzymujemy wzajemnie sprzeczne konkluzje, wskazuje na rolę klasy referencyjnej w tego typu argumentacji. Plantinga przyznaje, że niektóre klasy referencyjne są bardziej odpowiednie niż inne. W istocie, rozważając największą wronę w Puszczy Amazońskiej, bardziej właściwe jest wziąć za klasę referencyjną rodzinę wszystkich czarnych ptaków powiększoną o tę właśnie wronę niż rodzinę ptaków o białym upierzeniu wraz z największą wroną. Sugeruje także, że Hume za dopuszczalną klasę w rozważaniach teleologicznych uznawał przedstawicieli jednego gatunku bądź jakiejś innej naturalnej grupy<sup>23</sup>. Jednak zdaniem Plantingi jest to zbyt restryktywne żądanie i nie widać powodów, dla których nie można byłoby za klasę referencyjną uznać zbioru wszystkich domów wybudowanych między 1925 a 1935 rokiem czy grupy cierpiących na nadwagę dorosłych mężczyzn<sup>24</sup>. Istota rzeczy leży w czym innym; chodzi o to, żeby klasie referencyjnej przypisane było możliwie duże prawdopodobieństwo, z pewnością większe niż prawdopodobieństwo odpowiadające każdej innej klasie referencyjnej, która prowadziłaby do przeciwnych wniosków.

Dalej Plantinga rozważa, czy powyżej analizowane kontrowersje dotyczą również wodu **a<sub>1</sub>** – **a<sub>3</sub>**<sup>25</sup>. Żeby tak było, musielibyśmy wziąć klasę referencyjną złożoną z Wszech-

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 102.

<sup>23</sup> Ma o tym świadczyć przytaczany cytat z Hume'a: „Byłoby jednak pewnie trudno wytłumaczyć, jak możliwy jest ten argument tam, gdzie, jak w obecnym przypadku, chodzi o rzeczy jedyne w swoim rodzaju, indywidualne, które nie mają odpowiedników i do których nic nie jest gatunkowo podobne” (D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 29).

<sup>24</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 103.

<sup>25</sup> Tamże.



świata i obiektów, o których wiemy, że nie są stworzone według zamysłu jakiejś inteligencji. Do nich moglibyśmy zaliczyć wszystkie obiekty niestworzone, na przykład liczby czy twierdzenia koniecznie prawdziwe. Aby uniknąć tej możliwości, w dalszej części swych przemyśleń amerykański filozof proponuje następujące wzmocnienie:

**c<sub>1</sub>** Każdy taki przygodny obiekt, o którym wiemy czy został uczyniony ze świadomym zamysłem czy nie, był uczyniony ze świadomego zamysłem.

**c<sub>2</sub>** Wszechświat jest przygodnym obiektem.

**c<sub>3</sub>** Dlatego prawdopodobnie Wszechświat został wykonany według świadomego zamysłu<sup>26</sup>.

Choć rozumowanie jest wolne od zarzutów, które możemy postawić **a<sub>1</sub> – a<sub>3</sub>**, a tym bardziej **b<sub>1</sub> – b<sub>3</sub>**, wygląda ono dość osobliwie. Jego dziwaczność, sugeruje Plantinga, jest związana z wyborem dość szczególnej klasy referencyjnej<sup>27</sup>.

Zaprezentowane tu rozważania doprowadziły ich autora do przekonania, że analizy prowadzone w duchu spekulacji **a<sub>1</sub> – a<sub>3</sub>** są nieprawomocne i to pomimo braku ogólnych reguł, które by je wykluczały.

Inny zarzut Hume'a, do którego odnosi się Plantinga, dotyczy wątpliwości, czy Wszechświat rzeczywiście przypomina świadome wytwory ludzkiego umysłu. Autor *Dialogów o religii naturalnej* przez mowy Filona ogłasza: „Nie wdając się jednak we wszystkie zarzuty, jakie nasuwa to stanowisko, stwierdzę tyle, iż oprócz maszyn ludzkiego wynalazku wszechświat zawiera również inne części, które z budową świata mają jeszcze więcej podobieństwa i przeto pozwalają nam na lepsze domysły, co się tyczy pochodzenia całego tego systemu. Części te – to zwierzęta i rośliny. Świat najwyraźniej bardziej jest podobny do zwierzęcia lub do rośliny aniżeli do zegarka lub do warsztatu tkackiego”<sup>28</sup>. W związku z tym Plantinga pyta, czy rzeczywiście wykluczone są argumentacje celowościowe oparte na porównaniu Wszechświata z wytworami ludzkiego rozumu. Jeśli tak, to dlaczego? Odpowiadając na te pytania, zauważa, że siła tego typu argumentacji jest znacznie słabsza, jeśli w klasie referencyjnej udaje się wyróżnić dwie diametralnie różniące się od siebie

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 104.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 66.

podrodziny. Jeśli dodatkowo, obiekt, o którym chcemy coś orzekać, znacznie różni się od pozostałych, wartość argumentacji jeszcze bardziej słabnie. W rozważanym przykładzie, gdzie za klasę referencyjną przyjęto rodzinę chevroletów powiększoną o Wszechświat, mamy do czynienia z sytuacją nieomal ekstremalną. Wszechświat w żadnym zakresie nie przypomina elementów klasy referencyjnej po wyłączeniu z niej jego samego, pisze Plantinga<sup>29</sup>. Dlatego akurat to rozumowanie jest całkowicie bezwartościowe. Ale nie zawsze tak będzie. Samo rozstrzygnięcie, czy rozważana klasa referencyjna jest odpowiednia, czy nie, nie podlega – uważa amerykański filozof – żadnym ostrym regułom. W każdym razie, sam Hume ich nie podaje. Z pewnością za takie nie można uznać dość nieprecyzyjnych uwag o podobieństwie obiektu do pozostałych elementów klasy referencyjnej<sup>30</sup>. Jednak, z drugiej strony, intuicja w konkretnych przypadkach podpowiada nam, czy rozważana klasa referencyjna jest właściwa, czy też nie. Powracając do przywołanego cytatu z *Dialogów o religii naturalnej* – amerykański filozof przyznaje rację Hume'owi, kiedy ten twierdzi, że w wielu przypadkach podobieństwo Wszechświata do rośliny czy zwierzęcia jest większe niż do warsztatu tkackiego czy klubu golfowego. Zauważa przy tym, że także dla roślin i zwierząt można wskazać odpowiednią klasę referencyjną, a i one same wykazują się „osobliwym przysposobieniem środków do celów”<sup>31</sup>. Plantinga stwierdza raz jeszcze na koniec tych rozważań, że wszystkie obiekcje dotyczące dowodu teleologicznego zawrzeć można w pytaniu o trafność wyboru odpowiedniej klasy referencyjnej. Hume, jego zdaniem, nie udziela w tym względzie żadnych pouczeń i dlatego jego krytyka argumentów celowościowych pozostaje nieskuteczna. Autor *God and Other Minds*, podpierając się myślą Kanta, który pisał: „Trzeba jednak wyznać, że jeżeli już raz mamy podać przyczynę, to nie możemy postępować tutaj w sposób bardziej pewny, jak posługując się analogią do tego rodzaju celowych wytworów, jedynych, jakich przyczyny i sposób działania jest znany”<sup>32</sup>, dostrzega jednak pewną ich wartość. Przyznaje z otwartością, że konkluzywność dowodu teleologicznego jest nie większa niż stwierdzenia, że *wszystkie wrony są czarne*, choć ani chybi nie jest bezwartościowa.

---

<sup>29</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 105.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 106.

<sup>32</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 367. Tłumacz dzieła, Roman Ingarden, zaznacza, że przytoczony fragment jest próbą rekonstrukcji bardzo nieprzejrzystego w swej syntaktycznej budowie zdania oryginału.

Plantinga dostrzega w *Dialogach o religii naturalnej* jeszcze jedno zagadnienie godne uwagi. Chodzi o wątek dotyczący przeszkód stojących na drodze, gdy próbuje się pogodzić argument teleologiczny i zło występujące na świecie. Podstawowe pytanie, na które próbuje się znaleźć odpowiedź, brzmi: Czy zło doświadczane na każdym niemalże kroku neguje istnienie Boga, czy tylko podważa dowód teleologiczny? Plantinga szuka odpowiedzi w następującym fragmencie *Dialogów o religii naturalnej*: „Zgódźmy się, że gdyby dobroć bóstwa (mam na myśli dobroć podobną ludzkiej) można było stwierdzić w oparciu o jakieś dorzeczne racje *a priori*, to owe zjawiska, jakkolwiek nieporęczne, nie wystarczyłyby do obalenia tej zasady, lecz dałyby się może nieznanym jakimś sposobem łatwo z nią pogodzić. Ponieważ jednak dobroć ta nie jest czymś wprzód ustalonym, ale wnioskować z niej trzeba ze zjawisk, przeto stwierdźmy również, że wniosek taki nie może mieć podstaw, skoro we wszechświecie jest tyle nieszczęść i skoro nieszczęściom tym można było tak łatwo zaradzić, o ile ludzkiemu rozumowi wolno sądzić coś w tej materii. Jestem sceptykiem w dostatecznej mierze, ażeby przyznać, iż przejawy zła, pomimo wszystkich moich wywodów, mogą iść w parze z takimi atrybutami, jakie zakładasz; z pewnością jednak nie mogą one nigdy tych atrybutów dowodzić”<sup>33</sup>. Tekst ten, zdaniem autora *God and Other Minds*, można interpretować na dwa różne sposoby. Wolno całkowicie negować możliwość pogodzenia występującego w świecie zła i istnienia Boga, dopuszczalny jest również wariant słabszy mówiący, że nasze obserwacje i doświadczenia nie dają nam podstaw do tego, żeby pozytywnie zweryfikować argumentację teleologiczną. O ile pierwszy sposób – przyznaje Plantinga – jest dość powszechny, o tyle drugi bliższy jest jego zdaniem ideom samego Hume’a<sup>34</sup> i przede wszystkim nie wyklucza, że kiedyś znajdzie się przesłanki, które będą stanowiły rację dostateczną do przyjęcia argumentu celowościowego ze wszystkimi jego konsekwencjami. Póki co, Hume może jedynie przyznać, że to, iż wszechświat został zaprojektowany przez kogoś, komu jest on całkowicie obojętny, jest tak samo prawdopodobne jak istnienie Boga. Z kolei samo istnienie Boga nie jest bardziej prawdopodobne niż jego nieistnienie.

W końcowych partiach swoich rozważań Plantinga wyraża pogląd, że oczekiwania teisty rozmiągają się z możliwościami dowodu teleologicznego. Czym innym jest uzasadnić,

---

<sup>33</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 112.

<sup>34</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 108.

że Wszechświat został zaprojektowany, czym innym jednak wykazać prawdziwość przesłanek teizmu. Ten ostatni, mówiąc bardzo ogólnie, składa się z całego zestawu twierdzeń, do których argument w ogóle się nie odnosi. Plantinga podaje taki zestaw, pisząc, że wiara teisty sprowadza się do przeświadczenia o prawdziwości koniunkcji następujących twierdzeń:

- (1) Wszechświat został zaprojektowany.
- (2) Wszechświat został zaprojektowany przez dokładnie jedną osobę.
- (3) Wszechświat został stworzony *ex nihilo*.
- (4) Wszechświat został stworzony przez osobę, która go zaprojektowała.
- (5) Stwórca świata jest wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry.
- (6) Stwórca Wszechświata jest wiecznym duchem, bezcielesnym i w żaden sposób nie podlegającym obiektom fizycznym<sup>35</sup>.

Rozważania teleologiczne wspierają twierdzenie (1), nie mają nic wspólnego z twierdzeniami (2)-(6). Możemy podać zarówno argumenty za ich prawdziwością, jak i przeciw niej. Na przykład teza (2): *wiele skomplikowanych rzeczy przypominających swą złożoność Wszechświat zostało zaprojektowanych przez jedną osobę, wiele jednak powstało jako rezultat wysiłku całych zespołów ludzi* – pierwsza obserwacja wspiera zdanie (2), druga jego negację<sup>36</sup>. W podobny sposób, sądzi Plantinga, możemy argumentować, że stwórca Wszechświata ma ciało, ale także, że jest bezcielesny, że jest niezależny od obiektów fizycznych albo że od nich zależy.

Koniec końców autor *God and Other Minds* przyznaje, że krytyka Hume'a jest poprawna, czyniąc dowód teleologiczny niekutecznym narzędziem teologii naturalnej<sup>37</sup>.

### 3.2. Polemika z opracowaniem Plantingi

Ustosunkowując się do rozważań Plantingi wskażemy jednak na pewne niedostatki prowadzonych przez niego analiz. Jak zauważa John L. Mackie z *Dialogów o religii na-*

---

<sup>35</sup> A. Plantinga, *GaOM*, s. 109. Zob. także A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 123.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 111.

turalnej Hume'a płynęła niszcząca krytyka dla wszelkich celowościowych argumentacji, ale prawdziwie druzgocące dla ich oceny były postępy w naukach przyrodniczych<sup>38</sup>. Plantinga praktycznie nie odnosi się w swoich rozważaniach do osiągnięć nauk szczegółowych<sup>39</sup>. Zdaniem przywołanego już tutaj Mackie'go, teoria Darwina wskazując na dobór naturalny tam, gdzie inni widzieli „oznaki celowości”, praktycznie zrujnowała podstawy na których wznosił się argument teleologiczny<sup>40</sup>. Mackie oddaje jednak sprawiedliwość Richardowi Swinburnowi, który przedstawił wersję w części przynajmniej odpierającą zarzuty teorii ewolucji<sup>41</sup>. Należy tu jednoznacznie powiedzieć, że o ile dyskusja Plantingi z dowodem kosmologicznym Tomasza czy ontologicznym Anzelma była wnikliwa i wyczerpująca, o tyle polemika z Hume'em stanowiła wąskie ujęcie dwóch, spośród szerokiego spektrum zagadnień, które poruszał autor *Dialogów o religii naturalnej*. Zwykle wyróżnia się pięć głównych tematów<sup>42</sup>:

- Pierwszy dotyczy analogii między wytworami zamysłów ludzkich, a światem przyrody.
- W drugim głównym wątku wyjaśnia się obserwowaną celowość przy pomocy rozrodczości i wegetacji.
- Trzecia myśl wyraża przypuszczenie, że nawet jeśli porządek panujący w przyrodzie wyraża zamysł Boga, to także świadczy o złożoności porządku w boskim umyśle, którego bogactwo wymaga dalszych wyjaśnień – rozstrzygnięcie nie jest więc ostateczne.
- Czwarty ważny temat dotyczy problemu zła – niemożność uzgodnienia zła występującego w świecie z istnieniem wszechmocnego Boga.

---

<sup>38</sup> J.L. Mackie, *Cud teizmu*, s. 173. Mackie pisze: „Ale jeszcze bardziej niszczące w praktyce niż te filozoficzne krytyki [Hume'a] było wykazanie przez Darwina i Wallace'a w XIX stuleciu, że pewien rodzaj sprawiający wielkie wrażenie rzekomych oznak celowości, mianowicie szczegóły budowy roślin i ciał zwierząt oraz ich przystosowanie do warunków i sposobu życia, można lepiej wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji w drodze doboru naturalnego”.

<sup>39</sup> Pierwszy okres działalności filozoficznej autora *God and Other Minds*, a tym się tu zajmujemy, prowadzony był w zasadzie poza kontekstem nauk szczegółowych. Sytuacja zmieniła się radykalnie i dziś Plantinga w swe rozważania filozoficzne włączył naukę i jej osiągnięcia, stając się między innymi ważnym głosem w dyskusji z rzekomo naukowo uzasadnianym ateizmem i jego przedstawicielami: R. Dawkinsem, D. Denettem czy P. Kitcherem. Zob. np. A. Plantinga, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion & Naturalism*.

<sup>40</sup> J.L. Mackie, dz. cyt., s. 173.

<sup>41</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, rozdz. 8.

<sup>42</sup> J. Mackie, dz. cyt., s. 176 i n.

- Ostatnia główna myśl zawiera przekonanie Hume'a dobitnie wyrażone przez Filona: „[...] Stąd zaś konkluduje, że jakkolwiek świat, jeżeli przyjmiemy tu pewne założenia i domysły, dawałby pogodzić się z ideą takiego bóstwa, to jednak wniosku o istnieniu bóstwa nie można stąd wyprowadzić”<sup>43</sup>.

Istotnie, w przedstawionych rozumowaniach Plantinga odniósł się tylko do pierwszego tematu, choć trzeba uczciwie stwierdzić, że podejmując szeroko zakrojoną dyskusję z naturalizmem, później wielokrotnie rozważał on problem pogodzenia występującego w świecie zła z wszechmocą Boga<sup>44</sup>.

Podstawowym elementem w rozważaniach Plantingi jest pojęcie klasy referencyjnej. Idea ta jest wyłożona w sposób mglisty i nieprecyzyjny. Wydaje się jednak, że posiłkując się prawdopodobieństwem warunkowym, zdołalibyśmy nieco poprawić rozumowania Plantingi. Tym bardziej, że uzasadniając celowość świata, Plantinga ucieka się do miary ukierunkowania na obrany cel, którą jest właśnie prawdopodobieństwo zdarzenia, że Wszechświat został wykonany według świadomego zamysłu Stwórcy. Spróbujmy w oparciu o podstawy teorii prawdopodobieństwa zarysować kierunek, w którym nasze rozważania mogłyby pójść.

W tym celu rozważmy trzy urny:  $\mathcal{U}_1$ ,  $\mathcal{U}_2$  i  $\mathcal{U}_3$ . Przyjmijmy, że w pierwszej z nich znajdują się trzy kule białe, dwie czerwone i jedna kula czarna. W kolejnej: pięć kul białych, jedna czarna i dwie czerwone. W trzeciej natomiast: siedem kul białych i jedna kula czarna. Przypuśćmy, że te trzy urny są w pełni równorzędne – nie dysponujemy informacją, która uczyniłaby jedną z nich uprzywilejowaną.

Zauważmy, że prawdopodobieństwo dla tezy:  $B$  – *wszystkie kule są białe* wynosi odpowiednio: w  $\mathcal{U}_1$  –  $P_{\mathcal{U}_1}(B) = 3/6 = 1/2$  (trzy kule białe pośród sześciu kul); w  $\mathcal{U}_2$  –  $P_{\mathcal{U}_2}(B) = 5/8$  i  $\mathcal{U}_3$  –  $P_{\mathcal{U}_3}(B) = 7/8$ . Wiarygodność tezy  $B$ , w tym nieco uproszczonym eksperymencie, istotnie zależy od wyboru urny (klasy referencyjnej). Jednak, korzysta-

<sup>43</sup> D. Hume, dz. cyt., s. 104. Tę myśl w nieco bardziej przystępny i bezpośredni sposób wyraża Mackie: „Niezależnie od tego, co możemy wywnioskować *a posteriori* o przyczynie świata, wychodząc od świata takiego, jaki znamy, będzie to zupełnie bezużyteczne, nie możemy bowiem wnioskując w przeciwnym kierunku dojść od tej przyczyny do dalszych wniosków na temat zwykłego świata czy naszego przyszłego doświadczenia wykraczających poza dane, od których wychodziło nasze doświadczenie” (J.L. Mackie, dz. cyt., s. 177).

<sup>44</sup> Wskazać tu można chociażby *Bóg, wolność i zło*.

jąc z wzoru na prawdopodobieństwo zupełne – twierdzenie Thomasa Bayesa<sup>45</sup> - można uniezależnić to prawdopodobieństwo od wyboru klasy, licząc (szacując) prawdopodobieństwo całkowite. W rozważanym przez nas przypadku teza  $B$  miałaby wiarygodność  $P(B)$  wyrażającą się wzorem:

$$P(B) = p_1 P_{\mathcal{U}_1}(B) + p_2 P_{\mathcal{U}_2}(B) + p_3 P_{\mathcal{U}_3}(B) = p_1/2 + 5p_2/8 + 7p_3/8,$$

gdzie  $p_1, p_2, p_3$  byłyby prawdopodobieństwami (wiarygodnościami) wyboru odpowiednich urn (klas referencyjnych).

Widzimy, że wniosek brzmiący: *wszystkie kule są białe*, gdy zawężymy nasz eksperyment do pierwszej urny, ma niezadowalające uzasadnienie statystyczne (prawdopodobieństwo)  $1/2$ . Gdybyśmy jednak ten wniosek usiłowali uzasadniać w oparciu o losowanie kul znajdujących się w urnie trzeciej, jego prawdopodobieństwo byłoby znacznie większe, wynosiłoby bowiem  $7/8$ . Istnieje tu wyraźna analogia z rozumowaniami teleologicznymi budowanymi w oparciu o przyjętą klasę referencyjną. Dla uzasadnienia tezy mówiącej, że świat jest celowym wytworem Stwórcy, można znaleźć różne klasy referencyjne. Można wskazać, co czyni Plantinga wielokrotnie, takie klasy, które pozwalają z dużym prawdopodobieństwem wyciągnąć wniosek, że świat jest wytworem Stwórcy, ale można też takie, które promują wniosek przeciwny.

Klasa referencyjna we wszystkich przypadkach rozważanych przez Plantingę składała się z fizycznych obiektów. Pojęcie to nieco rozszerzymy. Dla podkreślenia różnicy użyjemy nazwy *kontekst*. Kontekst będzie podzbiorem rodziny twierdzeń, zdarzeń, bytów i wszystkiego tego, co może przez nas zostać zaobserwowane i odnotowane. Będzie czymś analogicznym do urny, a więc środowiska, w którym przeprowadzano eksperymenty. Prawdopodobieństwo prawdziwości twierdzenia: *Świat jest celowym wytworem współczującego Stwórcy* – w kontekście Shoah będzie znacznie mniejsze niż wtedy, gdy weźmiemy na przykład za kontekst dla naszego twierdzenia bezinteresowną ofiarność Matki Teresy, racjonalność przyrody czy szeroko rozumianą kulturę – wytwór ludzkiego ducha. Należy

<sup>45</sup> Twierdzenie to mówi, że jeżeli  $\mathcal{U}_1, \mathcal{U}_2, \dots, \mathcal{U}_n$  wyłączają się parami i wyczerpują przestrzeń wszystkich zdarzeń, to dla dowolnego zdarzenia  $B$  mamy

$$P(B) = P_{\mathcal{U}_1}(B)P(\mathcal{U}_1) + P_{\mathcal{U}_2}(B)P(\mathcal{U}_2) + \dots + P_{\mathcal{U}_n}(B)P(\mathcal{U}_n).$$

Zob. np. W. Feller, *Wstęp do rachunku prawdopodobieństwa*, Warszawa, PWN, 2012, t. I.

się zgodzić z Plantingą, gdy mówi o trudnościach wszelkich argumentacji indukcyjnych i braku precyzyjnie zdefiniowanych pojęć, używanych w tych argumentacjach. Zarzut ten można skierować i pod adresem orzekanego tu prawdopodobieństwa prawdziwości jakiegoś twierdzenia. Pozostańmy, podobnie zresztą jak Plantinga i wszyscy autorzy piszący o argumentach teleologicznych, na etapie intuicyjnego rozumienia tej kategorii, które to pozwala nam na przykład stwierdzić, że z dużo większym prawdopodobieństwem dzisiejsza pogoda jest wynikiem ścierających się frontów atmosferycznych niż rezultatem wpływu Marsjan.

Prawdopodobieństwo prawdziwości jakiegoś sądu w przyjętym kontekście  $\mathcal{K}$  będzie odpowiadało prawdopodobieństwu warunkowemu  $P_{\mathcal{K}}$ . Prawdopodobieństwo warunkowe  $P_{\mathcal{K}}(A)$ , albo innymi słowy prawdopodobieństwo warunkowe zdarzenia  $A$  (orzekany sąd jest prawdziwy) pod warunkiem kontekstu  $\mathcal{K}$ , wyraża się zwykłym wzorem na prawdopodobieństwo warunkowe:

$$P_{\mathcal{K}}(A) = \frac{P(\text{części wspólnej } A \text{ i } \mathcal{K})}{P(\mathcal{K})}.$$

Prawdopodobieństwo zdarzenia w jakimś określonym kontekście niewiele nam jednak mówi o prawdopodobieństwie bezwzględnym. Aby policzyć prawdopodobieństwo bezwzględne, możemy, podobnie jak w przypadku naszego przykładu z urnami, raz jeszcze skorzystać z twierdzenia Bayesa. Mówiąc precyzyjnie, z jego przeliczalnej wersji. Rozważmy teraz wszystkie możliwe konteksty<sup>46</sup>  $\mathcal{K}_1, \mathcal{K}_2, \dots$ ; prawdopodobieństwo absolutne zdarzenia  $A$ , na mocy twierdzenia Bayesa, będzie się wyrażało szeregiem:

$$P(A) = P_{\mathcal{K}_1}(A) \times P(\mathcal{K}_1) + P_{\mathcal{K}_2}(A) \times P(\mathcal{K}_2) + \dots$$

Zauważmy, że z podanego powyżej wzoru natychmiast wynikałoby, że jeżeli duże byłoby prawdopodobieństwo naszego sądu w kontekstach, których łączne prawdopodobieństwo byłoby bliskie jeden, to chociaż w niektórych kontekstach byłoby ono bliskie zera – fakt ten w globalnym rozrachunku byłby zaniedbywalny i nasza teza miałaby mocne uzasadnienie.

---

<sup>46</sup> Kontekstów tych jest nieskończenie, jednak przeliczalnie wiele, dlatego możemy je wszystkie ustawić w ciąg:  $\mathcal{K}_1, \mathcal{K}_2, \dots$



Zaprezentowana tu propozycja naprawia defekty tych rozumowań, które w oparciu o występowanie pojedynczych klas referencyjnych orzekają coś o prawdopodobieństwie absolutnym. Poprzez zabieg uśrednienia ograniczony jest wpływ zdarzeń marginalnych, czyli w naszym języku kontekstów o małym prawdopodobieństwie wystąpienia. Inną kwestią, na pewno bardzo trudną do rozstrzygnięcia, pozostaje zagadnienie oszacowania prawdopodobieństwa kontekstu, na podstawie którego wyciągamy jakiś wniosek. Znowu, moglibyśmy uciec się do intuicji, która podpowiadałaby nam, że dobro jest częstsze niż zło, prawda częstsza niż kłamstwo etc. W oparciu o tę obserwację można byłoby uzasadniać, że wprowadzie zło występuje, ale dużo więcej jest dobra, które to z dużym prawdopodobieństwem wskazuje na istnienie dobrego Stwórcy. Są anomalie, trzęsienia ziemi i kataklizmy, ale znacznie częściej obserwujemy w przyrodzie ład i regularność, a to wskazuje na racjonalnego Stwórcę, który stoi za tym porządkiem.

W żadnym razie nie uważamy jednak, że naprawienie trudności, która dla Plantingi wydawała się niepokonalna, a więc uśrednienie prawdopodobieństwa po klasach referencyjnych, pomogłoby w sformułowaniu poprawnego argumentu teleologicznego na istnienie Boga. Wprost przeciwnie, argument ten pozostaje nieskuteczny. Jednak zasadniczą jego wadą nie jest to, że w pewnych kontekstach, gdzie kumuluje się zło czy cierpienie, prawdopodobieństwo, że świat został stworzony z zamysłem przez Stwórcę, jest małe, jeśli potrafimy znaleźć inne konteksty, gdzie to prawdopodobieństwo będzie duże. Prawdziwym defektem oprócz braku mocnych logicznych podstaw dla rozumowania przez analogię jest jednak to, że teoria nawet w wielkim stopniu prawdopodobna pozostaje tylko prawdopodobna.

# Rozdział 4

## Zakończenie

W podsumowaniu spróbujemy raz jeszcze wskazać stawiane przez nas tezy rozproszone pośród bogatego materiału interpretacyjno-opisowego. Naszym głównym celem było określenie w klasycznych dowodach na istnienie Boga tych miejsc, gdzie otwierało się pole dla rozstrzygnięć innych niż te, do których doszedł amerykański filozof. Należy jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że zdaniem autora *God and Other Minds*, żadna argumentacja za istnieniem Boga nie jest rozstrzygająca. Wbrew temu, co uważa wielu, sam Plantinga powątpiewa w możliwość sformułowania rozstrzygającego argumentu za istnieniem Boga. Ta ostatnia teza nie jest oczywiście tożsama z przekonaniem o irracjonalności teizmu. Wprost przeciwnie, zaprezentowana dyskusja wyraźnie pokazała, że o racjach za istnieniem Boga i tych formułowanych przeciw istnieniu można racjonalnie dyskutować, uciekając się przy tym do najnowszych zdobyczy logiki. Włączając się w tę dyskusję, chcieliśmy wskazać kilka ukrytych kwestii, przemilczanych przez dyskutantów bądź przez nich niezauważonych.

I tak, polemika z argumentem kosmologicznym Tomasza z Akwinu dotyczyła tylko fragmentu oryginalnego tekstu z trzeciej drogi. Plantinga wyróżnił w rozumowaniu Tomasza dwa przypadki. Pierwszy zakładał skończone w czasie istnienie uniwersum bytów koniecznych, drugi przyjmował, że uniwersum bytów przygodnych jest wieczne. W tym drugim przypadku Plantindze nie udało się jednak pokazać, że przy przyjętych założeniach istnieje byt konieczny.

W analizach Plantingi konieczność Boga jawi się jako logiczna konieczność, to znaczy sąd: *Bóg istnieje* ma status zdania koniecznie prawdziwego. Wskazaliśmy na trudno-

ści, które z tego założenia wynikają. Odwołaliśmy się między innymi do dość skrajnej opinii Pattersona Browna widzącego w tej presumpcji niebezpieczeństwo, że dowód kosmologiczny zamieni się w argument ontologiczny. Choć wiele miejsc w *Summie teologii* wskazuje na to, że bardziej właściwe byłoby rozumienie konieczności w duchu Arystotelesowskim, na co zwraca uwagę między innymi Étienne Gilson, Plantinga narzucił na klasyczny argument swoją perspektywę, wydaje się, że nie do końca zgodną z zamysłem Tomasza z Akwinu.

Drugi zarzut przez nas formułowany dotyczył kwestii bardziej szczegółowej. Chodziło o rozumienie możliwości przez Plantingę. Przyjęliśmy taką definicję możliwości, która nie upoważniała do wyciągnięcia wniosku mówiącego, że

w nieskończonym czasie każda logiczna możliwość musi zostać zrealizowana.

Posługując się rachunkiem prawdopodobieństwa, a w szczególności pojęciem rozkładów absolutnie ciągłych, pokazaliśmy, że zdarzenie może być możliwe, niemniej wcale nie musi zostać zrealizowane, przez co tok rozumowania Plantingi kompletnie się załamywał.

Znaczna część rozprawy poświęcona została dowodowi ontologicznemu Anzelm z Canterbury. Nasz pierwszy cel stanowiło udokumentowanie przekonania Plantingi, który uważa, że rozstrzygnięcie Kanta zawarte w sformułowaniu „istnienie nie jest predykatem” nie tylko nie podważa ustaleń Anzelm z Canterbury, lecz nawet nie ma z nimi żadnego związku. Anzelm wcale nie twierdził, że istnienie jest predykatem, więcej, jedynym fragmentem jego argumentacji, w którym można było się dopatrzeć jakiegokolwiek związku z kwestiami poruszonymi przez Kanta, było stwierdzenie mówiące, że:

„Byt, który ma wszystkie własności Boga i jeszcze istnieje w rzeczywistości, jest większy niż Bóg (istniejący jedynie w intelekcie)”.

To jednak, jak pokazaliśmy, bezpośrednio wynikało z sądów:

„Bóg istnieje jedynie w intelekcie”

oraz

„Istnienie w rzeczywistości jest większe niż istnienie jedynie w intelekcie”,

i było niezależne od rozstrzygnięcia, czy istnienie jest, czy nie jest predykatem.

Kolejnym celem rozprawy było przedstawienie dyskusji, jaką Plantinga prowadził ze współczesnymi przeciwnikami dowodu ontologicznego: Broadem, Shafferem i Alstonem. W krytycznym komentarzu wskazaliśmy na nieprzekonywające i nie do końca rozstrzygnięte kwestie wśród tych, które podnosili dyskutanci. Ta część rozprawy miała przede wszystkim charakter opisowo-sprawozdawczy. Bywały jednak miejsca, gdzie wyrażaliśmy opinię i formułowaliśmy własne sądy. W szczególności za wartościową uznaliśmy zupełnie zignorowaną przez Plantingę propozycję Shaffera, który sięgając po ustalenia wypracowane przez filozofów analitycznych: Fregego, Carnapa i Dummetta, wprowadza rozróżnienie pomiędzy *intensją* jakiegoś terminu a jego *ekstensją*. Następnie próbuje zastosować te rozróżnienia do dowodu ontologicznego. Jego przekonanie, że wszelkie nieporozumienia pojawiające się między zwolennikami i przeciwnikami argumentacji ontologicznej wynikają z mylenia dwóch porządków: intensjonalnego i ekstensjonalnego, stanowi według nas ciekawy i wart dalszych studiów problem.

W naszej rozprawie wyraźnie pokazaliśmy, że zasadniczą kwestią, która wymagała od Plantingi zajęcia stanowiska, było rozstrzygnięcie, czy istnieją egzystencjalne sądy analityczne i czy zdanie *Bóg istnieje* mogłoby być jednym z nich. Opowiedzenie się Plantingi za taką możliwością, podparte jedynie przykładami z matematyki, uznaliśmy za niewystarczające. Bez przyjęcia szczegółowych rozstrzygnięć odnośnie do statusu ontologicznego obiektów matematycznych, wypracowanych w ramach wyznawanej filozofii matematyki, ta argumentacja z pewnością jest niepełna.

Ostatnia część drugiego rozdziału odchodziła od rozważań klasycznego argumentu ontologicznego Anzelm z Canterbury. Poświęcona była wersji modalnym Plantingi, Malcolma i Hartshorne'a. Naszym największym wkładem była tu formalizacja rozważań autora *The Nature of Necessity*. Dokonaliśmy jej w języku logiki modalnej S5. Zauważyliśmy także, że o ile krytyka argumentu Malcolma przeprowadzona przez Plantingę była w pełni uzasadniona, o tyle zarzut pod adresem Hartshorne'a był nietrafiony. Sam dowód Plantingi, choć z formalnego punktu widzenia poprawny, pozwolił nam udokumentować niepowodzenia, jakie napotyka zwolennik teologii naturalnej, próbując dowodzić istnienia Boga. Czyni to bowiem zawsze w oparciu o jakąś dodatkową przesłankę – w tym wypadku o przekonanie, że istnienie bytu maksymalnie wielkiego jest możliwe. Choć na ogół nie

ma niczego sprzecznego z rozumem lub irracjonalnego w akceptowaniu tej przesłanki, jej uzasadnienie na gruncie samej logiki jest niemożliwe. Trzeba wyjść poza nią, warto tu jednakże odnotować, że i w obrębie samej nauki, na przykład fizyki, trwają nieustanne spory i dyskutowane są wątpliwości odnośnie do statusu założeń przyjmowanych w obrębie konkretnej teorii. Stawiamy tu mocną tezę, że zarzut o irracjonalności teizmu jest tak samo nieuzasadniony jak mówienie o nieracjonalności fizyki kwantowej.

W ostatniej części pracy zajęliśmy się argumentem celowościowym. Przedstawiliśmy dyskusję Plantingi z tezami Hume'a zawartymi w *Dialogach o religii naturalnej*. Zwracając uwagę na różnicę zachodzącą między rozumowaniami dedukcyjnymi a indukcyjnymi, wskazaliśmy możliwość uniknięcia trudności, która Plantindze wydawała się nie do pokonania. Chodzi o pojęcie klasy referencyjnej, która w zależności od tego, jak została dobrana, miała wpływać na prawdopodobieństwo sądu o celowości świata. Zamiast klasy referencyjnej zaproponowaliśmy pojęcie kontekstu i pokazaliśmy, że dzięki pewnemu twierdzeniu teorii prawdopodobieństwa – twierdzeniu Bayesa – możemy uśrednić wpływ wszystkich kontekstów i spróbować oszacować globalne ukierunkowanie celowościowe świata. Było to rozwiązanie dość szczegółowej kwestii, zgodziliśmy się z tym, że ominięcie trudności, która dla Plantingi wydawała się niepokonalna, nie pomoże w sformułowaniu poprawnego argumentu teleologicznego na rzecz istnienia Boga. Argument celowościowy pozostaje niekonkluzywny z braku mocnych, logicznych podstaw dla rozumowania przez analogię.

## Bibliografia

- Adams R.M.**, *The Logical Structure of Anselm's Arguments*, „The Philosophical Review” 80, 1971, s. 28–54.
- Alston W.P.**, *The Ontological Argument Revisited*, „The Philosophical Review” 69, 1960, s. 452–474.
- Alvin Plantinga**, red. J. Tomberlin, P. van Inwagen, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1985.
- Anscombe G.E.M.**, **Geach P.T.**, *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, IW PAX, 1981.
- Anzelm z Canterbury**, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa, PWN, 1992.
- Arystoteles**, *O niebie*, tł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa, PWN, 1992, t. 2.
- *Metafizyka*, tł. T. Zeleźnik, Lublin, Wydawnictwo Naukowe KUL, 1986.
- Augustyn**, *Soliloquia i inne dialogi*, tł. A. Świderkówna, Warszawa, PWN, 2010.
- Ayer A.J.**, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz Ltd, 1946.
- *The Central Questions of Philosophy*, London, Weidenfeld, 1973.
- Bocheński I.M.**, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing, 1971.
- Brentano F.**, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tł. W. Galewicz, Warszawa, PWN, 1999.
- Broad C.D.**, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, London, Routledge, 1953.
- Brown P.**, *St. Thomas' Doctrine of Necessary Being*, „The Philosophical Review” 73 (1), 1964, s. 76–90.
- Cartwright R.**, *Negative Existentials*, „Journal of Philosophy” LVII, 1960, s. 629–639.
- Chellas B.F.**, *Modal Logic. An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 1980.
- Cresswell M.J.**, **Hughes G.E.**, *A New Introduction to Modal Logic*, London, Routledge, 1996.
- Descartes R.**, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelm*, red. S. Wszolek, Kraków, Copernicus Center Press, 2011.
- Dryer D.**, *The Concept of Existence in Kant*, „Monist” 50, 1966, s. 17–30.
- Edwards P.**, **Pap A.**, *A modern Introduction to Philosophy*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1957.
- Ewald W.**, *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Feferman S.**, *Intensionality in Mathematics*, „Journal of Philosophical Logic” 14, 1985, s. 41–55.

- Feller W., *Wstęp do rachunku prawdopodobieństwa*, Warszawa, PWN, 2012.
- Findlay J.N., *Can God's Existence Be Disproved?*, „Mind” 57, 1948, s. 176–183.
- Fitting M., Mendelsohn R.L., *First-Order Modal Logic*, Dordrecht, Kluwer, 1998.
- Frege G., *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, Koebner, 1884.
- Frischbier R., *Kant und die Mathematik*, Halle, Hallescher Verlag, 2001.
- Garson J.W., *Modal Logic for Philosophers*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, Warszawa, IW PAX, 1998.
- Hartshorne Ch., *Anselm's Discovery*, La Salle, Open Court, 1965.
- *Man's Vision of God*, New York, Harper and Row, 1941.
  - *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willett, Clark & Company, 1941.
  - *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Open Court, 1962.
- Hepburn R.W., *Christianity and Paradox*, Penguin, London, 1958.
- Heschel A.J., *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historii religii*, tł. A. Hochfeldowa, Warszawa, PWN, 1962.
- *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. C. Znamierowski, Warszawa, Aletheia, 2005.
- Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tł. zespół pod kierunkiem prof. M. Żelaznego, Kęty, Wydawnictwo Antyk, 2004.
- *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa, PWN, 1986, t. I i II; także wyd. ang. *Critique of Pure Reason*, tł. N.K. Smith, London, Mcmilan, 1953.
  - *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa, PWN, 1993.
- Lewis D., *Anselm and Actuality*, „Nous” 5, 1970, s. 175–188.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. B.J. Gawęcki, przejrzał C. Znamierowski, Warszawa, PWN, 1955.
- Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa, PWN, 1987.
- Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa, PWN, 1967.
- Mackie J., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, PWN, 1997.
- Malcolm N., *Anselm's Ontological Argument*, „The Philosophical Review” 69, 1960, s. 41–62.

- Matthews G.B.**, *On Conceivability in Anselm and Malcolm*, „The Philosophical Review” 70, 1961, s. 110–111.
- Murawski R.**, *Kant o matematyce*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXXIV, 2004, s. 135–136.
- Nakhnikiana G., Salmona W.**, *'Exists' as a Predicate*, „Philosophical Review” 66 (4), 1957, s. 535–542.
- New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew, A. MacIntyre, New York, SCM Press, 1955.
- Oppy G.**, *Ontological Arguments and Belief in God*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- Paley W.**, *Natural Theology*, New York, Bobbs-Merrill Co. Inc., 1963.
- Plantinga A.**, *A Valid Ontological Argument*, „The Philosophical Review” 70, 1961, s. 93–101.
- *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- *God, Freedom and Evil*, New York, Harper Torchbook, 1974, wyd. pol. *Bóg, wolność i zło*, tł. K. Gurba, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1995.
- *Kant's Objection to the Ontological Argument*, „The Journal of Philosophy” 60, 1966, s. 537–546.
- *Obrona wolnej woli*, tł. Cz. Porębski, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XI, 1989, s. 10–30.
- *Probability and Defeaters*, „Pacific Philosophical Quarterly” 84 (3), 2003, s. 291–298.
- *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- *The Probabilistic Argument from Evil*, „Philosophical Studies” 35, 1979, s. 1–53.
- *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press, 1993.
- *Warrant: the Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993.
- *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion & Naturalism*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Precht P.**, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tł. J. Bremer SJ, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2009.
- Rasiowa H.**, *Wstęp do matematyki współczesnej*, Warszawa, PWN, 1998.
- Rowe W.**, *Modal Version of the Ontological Argument*, w: *Philosophy of Religion: An Anthology*, red. L. Pojman, Belmont, CA, Wadsworth, 1994.
- Russell B.**, *On denoting*, „Mind” 14, 1905, s. 479–493.
- Salamucha J.**, *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 54, 1934, s. 53–92.
- Selleri F.**, *Wielkie spory w fizyce kwantowej*, tł. B. Lange, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1999.
- Shaffer J.**, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, „Mind” LXXI, 1962, s. 307–325.
- *The Philosophy of Mind*, New Jersey, Prentice-Hall, 1968.



- Sierpiński W.**, *Cardinal and ordinal numbers*, Warszawa–Wrocław, PWN, 1958.
- Smart J.J.C.**, *The Existence of God*, „Church Quarterly Review” 156, 1955: 194.
- Smiley T.J.**, *Entailment and Deducibility*, „Proceedings of the Aristotelian Society New Series” 59, 1958/59, s. 233–254.
- Sobel J.H.**, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Strawson P.**, *On referring*, „Mind” 59, 1950, s. 320–344.
- Swieżawski S.**, *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 2000.
- Swinburne R.**, *Is There a God?*, New York, Oxford University Press, 1996, wyd. pol. *Czy istnieje Bóg?*, tł. I. Ziemiński, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 1999.
- *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1977, wyd. pol. *Spójność teizmu*, tł. T. Szubka, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1995.
- *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Tomasz z Akwinu**, *Suma teologiczna*, tł. zbiorowe, Londyn, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1963 i n.
- Wisdom J.**, *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*, London, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1931.
- Wojtysiak J.**, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 2012.